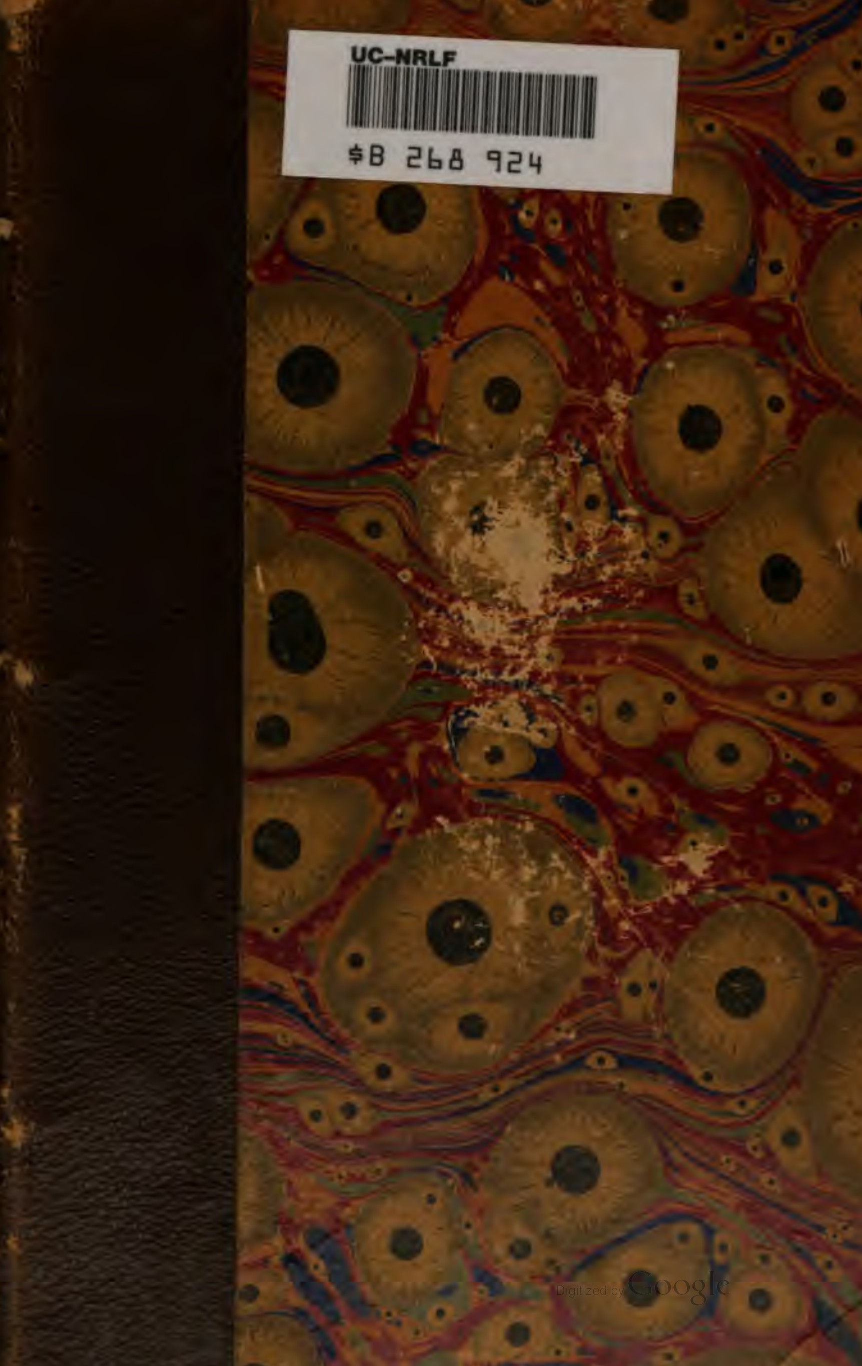
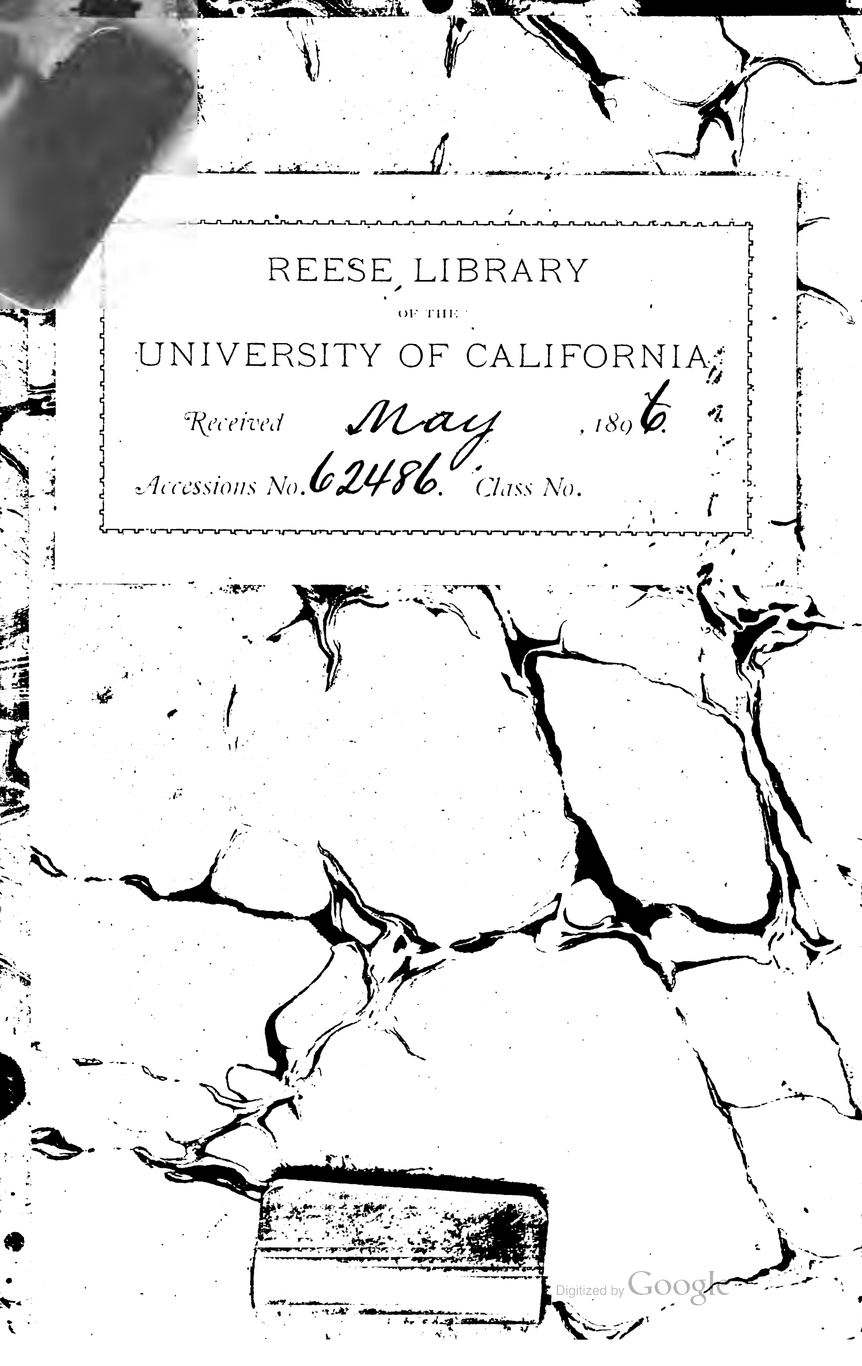
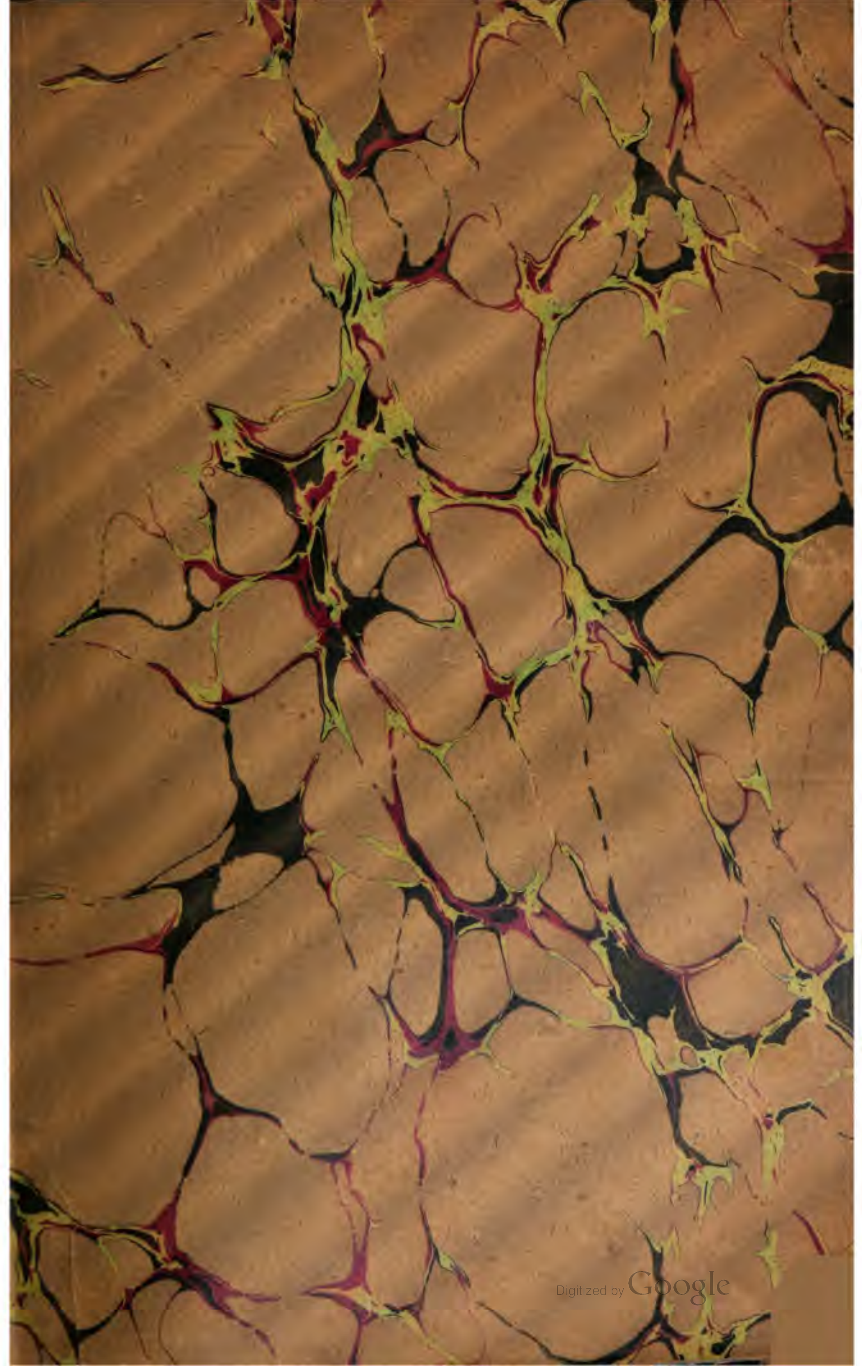

UC-NRLF
$B 268 924
Digitized by Google





SAINT-SIMON

ET LE

SAINT-SIMONISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, 2e édit., 1875, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LA CRISE PHILOSOPHIQUE, MM. Taine, Renan, Vacherot, Littré. 1865. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* .... 2 fr. 50

LE CERVEAU ET LA PENSÉE, 1867. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*...................... 2 fr. 50

HISTOIRE DE LA SCIENCE POLITIQUE dans ses rapports avec la morale, 1872, seconde édition, 2 vol. in-8.......... 20 fr.

ÉTUDES SUR LA DIALECTIQUE DANS PLATON ET DANS HEGEL, 1 vol. in-8.. 6 fr.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE LEIBNIZ avec une introduction et des notes, 2 forts vol. in-8, ornés d'un portrait..... 16 fr.

ESSAI SUR LE MÉDIATEUR PLASTIQUE DE CUDWORTH, 1 vol. in-8.. 1 fr.

LES CAUSES FINALES. 1 vol. in-8 (1876.) .... 10 fr.

SAINT-SIMON ET LE SAINT-SIMONISME, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*........... 2 fr. 50

SUPPLÉMENT AUX ŒUVRES DE SPINOZA. *Dieu, l'homme et le bonheur,* traduit pour la première fois en français et précédé d'une introduction, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*........................ 2 fr. 50

LIBRAIRIE CALMANN LÉVY

LA FAMILLE, leçons de philosophie morale (ouvrage couronné par l'Académie française), 8e édition, 1 vol. in-18... 3 fr. 50

PHILOSOPHIE DU BONHEUR, 4e édition, 1 vol. in-12... 3 fr. 50

LES PROBLÈMES DU XIXe SIÈCLE, 2e édition, 1 vol. in-12 3 fr. 50

LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE

ELÉMENTS DE MORALE, 1 vol. in-12................. 3 fr. 50

LA MORALE, 1 vol. in-8............................ 7 fr. 50

Coulommiers. — Typog. ALBERT PONSOT et P. BRODARD.

SAINT-SIMON

ET LE

SAINT-SIMONISME

PAR

PAUL JANET

MEMBRE DE L'INSTITUT

Professeur à la Faculté des lettres de Paris.

COURS PROFESSÉ A L'ÉCOLE DES SCIENCES POLITIQUES



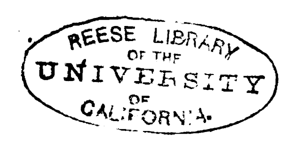
PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Au coin de la rue Hautefeuille.

1878



AVANT-PROPOS

En 1871, M. Émile Boutmy, frappé des lacunes que présentait l'enseignement public en France dans un domaine des plus importants, celui des sciences sociales et politiques, eut la généreuse pensée, justifiée depuis par le succès, de fonder une école nouvelle et libre consacrée à cet enseignement. Cette école devait avoir deux buts : l'un spécial et pratique, la préparation aux fonctions administratives, financières, diplomatiques; l'autre plus général, la préparation des citoyens à la vie publique et aux devoirs qu'elle impose aujourd'hui à tous. Il nous fit l'honneur de nous demander de collaborer avec lui et avec les savants auxiliaires qu'il s'était déjà adjoints; et, voulant bien se rapprocher de nos études qui étaient

si loin de la pratique, il nous invita à faire un cours sur les grandes théories sociales de notre époque, en d'autres termes sur l'histoire du socialisme. Rien ne pouvait nous agréer davantage : car nous étions sinon préparé, du moins naturellement amené à ce sujet, d'une part par nos études antérieures sur l'histoire des théories politiques [1], de l'autre par l'enquête que nous nous étions proposé de faire sur toutes les grandes écoles contemporaines. Enfin ayant vu par nous-même, en 1848, le naufrage de ces célèbres utopies, nous étions bien aise de nous en faire une idée fidèle : ce qui, disons-le, n'est pas toujours le fait de ceux qui en parlent. Nous avons donc consacré à cette histoire trois années, de 1872 à 1874 ; et le petit écrit que nous publions, et qui a déjà paru sous forme d'articles dans la *Revue des Deux-Mondes*, a été le résultat de notre enseignement pendant la première année.

1. Voir notre ouvrage : *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale* (2e édition, 1872, 2 vol. in-8).

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER.

SAINT-SIMON.

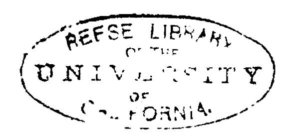
LIVRE II.

L'ÉCOLE SAINT-SIMONIENNE.

APPENDICE.

LIVRE PREMIER

SAINT-SIMON





I

DES ÉCRITS DE SAINT-SIMON

Le premier en date de nos réformateurs contemporains est celui de tous dont les doctrines sont le moins connues. L'éclat même de son école l'a rejeté dans l'ombre, et les disciples ont fait oublier le maître. Les meilleurs historiens du socialisme, M. Louis Reybaud, M. Thonissen, le savant professeur de Louvain, M. A. Sudre [1], sont riches en détails sur le saint-simonisme, mais incomplets et courts sur Saint-Simon lui-même. La cause de ce silence était dans la rareté des documents. Les écrits de Saint-Simon,

1. Tout le monde connaît les belles *Études sur les réformateurs contemporains* de M. Louis Reybaud. M. Thonissen a fait une *Histoire du socialisme depuis l'antiquité jusqu'en 1852* (2 vol. in-8°, Louvain, 1852). Voyez enfin l'*Histoire du communisme* de M. A. Sudre (Paris, 1849).

très-nombreux, mais disséminés à tous les vents, publiés au jour le jour, commencés souvent sans être finis, tirés à un petit nombre d'exemplaires, composés la plupart du temps en collaboration, étaient devenus presque introuvables. Le seul recueil connu et à la portée de tous, consulté par les auteurs que j'ai nommés, était le choix d'écrits publiés en 1832 par Olinde Rodrigues, choix qui contient bien, si l'on veut, l'essentiel des idées de notre prophète, mais ne nous apprend nullement le détail de ces idées, l'enchaînement systématique qui les unit, et les phases diverses qu'elles ont parcourues. Aujourd'hui, grâce à une publication importante et encore en voie d'exécution [1], les principaux documents de l'œuvre sont entre nos mains et rendent facile un travail qui eût été autrefois des plus compliqués. Cependant, même dans cette nouvelle collection, due au zèle et à la foi des derniers survivants de la célèbre secte, c'est encore l'étoile d'Enfantin qui a fait pâlir celle de Saint-Simon.

1. *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin publiées par les membres du conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés et précédées de deux notices historiques* (Paris, chez Dentu). Cette publication commencée en 1865, et qui se compose aujourd'hui de 40 volumes, est vraisemblablement arrivée à son terme, depuis la mort de M. Laurent de l'Ardèche.

C'est en effet M. Enfantin qui, conservant jusqu'après sa mort son rôle de grand-prêtre et de grand chef dans la petite Église saint-simonienne, a été par son *Testament* l'inspirateur de cette édition nouvelle. C'est lui qui a institué pour cette œuvre une commission composée des membres les plus dévoués et les plus fidèles, dont quelques-uns ont déjà disparu. C'est lui qui a laissé des fonds pour les frais de cette publication. Ajoutons qu'il a légué à la Bibliothèque de l'Arsenal toute sa bibliothèque, tous ses papiers et les archives les plus secrètes de l'Église, archives encore fermées aujourd'hui à la curiosité, mais qui permettront plus tard aux savants d'en reconstruire avec la dernière précision l'histoire intérieure. Enfantin étant donc le véritable auteur et, quoique mort, l'inspirateur toujours vivant de la publication récente, il n'est que naturel qu'il s'y soit fait une place importante. Le principal but qu'il paraît s'y être proposé a été de donner une grande idée de son rôle, non-seulement par la réimpression de ses discours, de ses articles du *Globe*, de ses opuscules, mais surtout par la publication de sa correspondance, correspondance volumineuse dont l'intérêt n'est pas égal à l'étendue. Il a voulu, selon toute apparence,

laisser cette impression, que depuis 1831, époque où il paraissait avoir disparu de la scène, il n'a pas cessé de gouverner son école, et, par elle, d'influer sur l'histoire du monde. On y reconnaît son habileté à tirer parti de tout, à tourner à lui tout ce qui se passait au dehors, à interpréter dans le sens saint-simonien tous les événements, et à transformer l'isolement réel où il était en une sorte d'influence occulte, d'autant plus efficace qu'elle était plus cachée. Tandis qu'en réalité l'Église saint-simonienne était vraiment dissoute, et s'était noyée dans le mouvement général de la société, tandis que la foi positive des saint-simoniens avait disparu, ne laissant après elle qu'une vague disposition d'humanitarisme et de religiosité commune à beaucoup d'écoles, tandis que le lien étroit et précis qui constitue une secte s'était relâché, chacun de son côté allant où l'appelait son goût et son génie, — en un mot, tandis que le saint-simonisme était mort et bien mort, Enfantin croyait ou faisait semblant de croire, et voudrait encore nous faire croire aujourd'hui qu'il était l'oracle caché d'où tout partait, que tout ce qui se passait dans le monde était la réalisation de ses prophéties et l'œuvre lointaine ou prochaine de son influence. Le vénérable Laurent de

l'Ardèche, l'éditeur infatigable et le plus fidèle disciple d'Enfantin, celui qui s'est chargé de cette publication, ne paraît pas trop éloigné de la même opinion : à chaque tome nouveau qu'il publie, il ajoute une préface où il parle à la société actuelle au nom du saint-simonisme, comme au nom d'une loi vivante et toujours présente; il interprète tout avec ses souvenirs de néophyte dévoué. Il pleure comme les prophètes sur l'aveuglement d'une société qui ne l'écoute pas. Il est persuadé que les malheurs qui ont fondu sur la France eussent été évités si la France s'était faite saint-simonienne. C'est ainsi que toute Église interprète dans le sens de sa foi et de ses dogmes les tristes circonstances où nous sommes, et que chacun, au lieu de chercher à s'éclairer soi-même, tire parti des malheurs publics pour se persuader qu'il a seul raison.

Il nous est difficile aujourd'hui, malgré les nombreux monuments que nous possédons de sa parole et de sa plume, de nous faire une idée exacte de la puissance exercée par M. Enfantin. Ses écrits, qui transportaient autrefois ses disciples, sont morts aujourd'hui pour nous; mais, d'après le témoignage unanime de tous ceux qui ont été touchés par lui,

son influence était prodigieuse. Ce n'était pas un professeur, c'était un prêtre, un apôtre. Il avait un don particulier de fascination, de magnétisme. Il agissait par la voix, par le regard, par la beauté même de son visage; une sorte de calme extatique dont il avait fait un dogme [1] produisait un effet surprenant sur des jeunes gens mondains ne connaissant rien de la vie des cloîtres et tout prêts à recevoir cette action mystique qui se développe dans les communautés religieuses sous l'empire d'une contagion presque maladive. Les lettres et les prédications d'Enfantin se caractérisent par une mysticité sensuelle analogue à celle que l'on attribue à Molinos, et que l'on retrouverait sans doute dans les écrits de Mme Guyon ou d'Antoinette Bourignon. Il est presque impossible de dégager de ses écrits une doctrine nette, suivie, rigoureuse : c'est une éloquence voilée, mystérieuse, abondante, souvent inintelligible, qui caressait, enveloppait, engourdissait les volontés individuelles, en même temps que, par une sorte d'électricité morale, elle les stimulait, les exaltait, les entraînait à toutes les folies de la dévotion. Tel a été Enfantin dans la grande

1. Voir la *Lettre à Duveyrier sur le Calme*.

crise saint-simonienne. Plus tard, il est revenu à un ton plus humain et plus terre-à-terre. Le politique l'emporta sur le mystique; mais celui-ci n'a jamais abdiqué, et le ton de prédicateur a toujours subsisté jusqu'à la fin, comme il s'est communiqué du reste à la plupart de ses disciples, qui ont toujours conservé quelque chose du missionnaire et du voyant.

Quelque curieuse étude que puissent fournir la personne et la figure de celui qu'on a appelé le père Enfantin, nous répétons que ce qu'il y a de moins connu dans le saint-simonisme, c'est Saint-Simon; et il est à regretter que ses disciples n'aient pas saisi l'occasion qui leur était offerte d'élever à leur premier maître, au vrai fondateur de l'école, un monument durable dans une publication tout à fait complète de ses œuvres. Celui d'entre eux qui s'était chargé du travail nous dit lui-même qu'il n'a pas voulu donner cette édition, qu'il s'est borné à en préparer les matériaux. Se retrouvera-t-il jamais quelqu'un pour une telle entreprise? Il faut reconnaître cependant que le nouvel éditeur aura singulièrement facilité la tâche par les recherches bibliographiques auxquelles il s'est livré, et par le travail critique

dont il accompagne sa publication [1], travail d'une abondance et d'une précision de détails des plus méritoires quand on songe à la difficulté de l'œuvre : il mentionne, il paraît avoir recueilli, et même posséder encore entre les mains la moindre feuille d'impression sortie de la plume de Saint-Simon ou de celle de ses collaborateurs ; c'est là une collection précieuse qui, nous l'espérons, ne sera pas perdue, et pourra rejoindre un jour les archives saint-simoniennes. Cependant, malgré tous ces matériaux, on n'a cru devoir nous donner encore qu'une édition choisie, beaucoup plus riche, je le reconnais, qu'aucune des précédentes, mais qui ne laisse pas de présenter de notables lacunes. C'est ainsi que les écrits de Saint-Simon relatifs à la philosophie générale et aux sciences et qui l'ont occupé pendant tout le temps de l'Empire, écrits intéressants en ce qu'on peut y trouver le point de départ de la philosophie positive, ne nous sont donnés qu'en résumé [2]. C'est ainsi

1. On trouvera à l'*Appendice* un résumé de ce travail.
2. On trouvera ces écrits avec un portrait de Saint-Simon dans l'édition en trois volumes in-12, publiée à Bruxelles en 1859 par M. Lemonnier. L'éditeur y a ajouté une grande étude sur les doctrines de Saint-Simon. Quant aux rapports de Saint-Simon avec la philosophie positive, on peut consulter le livre de M. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, ch. V, p. 74.

que le *Catéchisme industriel*, déjà réimprimé sans doute, mais en partie seulement, avait été omis par l'éditeur, et vient seulement d'être publié à la suite des lettres d'Enfantin, séparé ainsi des autres œuvres de Saint-Simon par toute l'œuvre de celui-là [1]. C'est ainsi encore que l'éditeur ne nous a pas donné la troisième partie du *Système industriel*, ni dans la seconde, la *Lettre à messieurs les ouvriers*, très-significative, car elle indique le moment où Saint-Simon a commencé à se tourner vers le prolétariat; on peut signaler encore d'autres lacunes. Enfin il semble qu'une édition de ce genre devait comprendre non-seulement ce que Saint-Simon avait écrit lui-même, ce qui du reste est très-difficile à constater [2], mais encore tout ce qui avait été publié sous sa direction et fait par conséquent partie de son œuvre, par exemple les *Opinions littéraires et philosophiques*,

1. C'est M. Laurent de l'Ardèche qui a repris ici l'édition. Il a introduit avec raison dans son dernier tome le troisième cahier du *Catéchisme industriel*, qui est de la main d'Auguste Comte, et qui a été l'occasion de la rupture entre les deux philosophes, mais qui doit faire partie intégrante des Œuvres de l'un et de l'autre.

2. Par exemple, les *Lettres à un Américain* (t. II de Saint-Simon, XVIII de la collection) sont données par l'éditeur comme de Saint-Simon, tandis que M. Charles Dunoyer, très en mesure d'être bien informé, nous apprend qu'elles sont l'œuvre de M. Magnien, professeur de philosophie (*Œuvres de Ch. Dunoyer*, t. II, *Notices d'économie sociale*, p. 184).

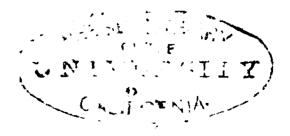
où rien n'est de sa main, mais où se trouve une exposition large et élégante de ses principales idées. Comme les plus vieux philosophes de l'antiquité, Saint-Simon est un nom et un mythe qui embrasse plusieurs personnes diverses, les unes dont il a emprunté la plume en leur suggérant ses idées, les autres dont il empruntait les idées en fournissant la plume : il s'appelait *légion*. Comme Pythagore, on ne sait au juste ce qui lui appartient en propre dans sa doctrine, sauf le souffle inspirateur; mais par cela seul il a mérité d'être la raison sociale de ses collaborateurs : les plus grands, les plus célèbres, Augustin Thierry et Auguste Comte, ne sont encore que lui-même tant qu'ils ont écrit sous sa direction. Ils n'ont eu de personnalité, et n'ont droit à leur propre nom que lorsqu'ils l'ont eu quitté[1].

Malgré ce qui peut manquer à l'édition nouvelle pour satisfaire la curiosité de l'érudit, reconnaissons que ce qui est publié constitue la partie la plus notable de l'œuvre de Saint-Simon, œuvre presque ignorée, et fournit amplement de quoi nous former aujourd'hui une idée complète et fidèle de la philoso-

1. Aug. Thierry a signé de son nom plusieurs des ouvrages de son maître, en y ajoutant cette singulière qualification : *fils adoptif d'Henri de Saint-Simon*.



phie sociale de ce réformateur, et lui restituer sa véritable part, trop confondue dans les additions et exagérations de son école. Autre chose est la doctrine de Saint-Simon, autre chose est le saint-simonisme. C'est cette philosophie sociale de Saint-Simon que nous essaierons d'abord de dégager dans les pages qui suivent, avec la même fidélité et le même désintéressement que s'il s'agissait d'une philosophie du moyen-âge ou de l'antiquité.



II

ESPRIT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE SOCIALE DE SAINT-SIMON

En 1817, époque où Saint-Simon a publié ses premiers écrits de réforme sociale, il n'y avait que deux écoles en présence : d'un côté, l'école aristocratique et théocratique, l'école de Bonald, de Maistre, l'abbé de Lamennais, de l'autre, l'école libérale et philosophique, celle de Benjamin Constant, des écrivains de la *Minerve*. La première défendait la société de l'ancien régime et du moyen-âge ; la seconde, le XVIIIe siècle et la révolution. Pour les uns, la société la meilleure et la plus parfaite est celle qui est fondée sur la hiérarchie sociale et l'unité de croyance : d'une

part la protection des faibles par les forts, organisée dans le régime féodal; de l'autre, la paix, l'union des âmes, la charité représentées par l'Église. Selon l'école libérale au contraire, la domination féodale n'était qu'oppression, et l'empire de la foi chrétienne, superstition. Le moyen-âge avait été une période de barbarie et d'anarchie. Voltaire était le philosophe de cette école, et Condorcet lui-même, tout en défendant le principe de la perfectibilité, partageait sur ce point les vues de Voltaire. L'antiquité grecque et latine, selon les mêmes philosophes, avait été un temps de culture et de lumières, d'indépendance politique et de gloire littéraire bien supérieur au moyen-âge.

Saint-Simon essaya de s'élever au-dessus de ces deux écoles, et tout en empruntant à la première ses prémisses, il en tira d'autres conséquences. Ce qu'il reprochait au XVIII[e] siècle, et notamment à Condorcet, c'est d'avoir dit que les religions avaient toujours été un obstacle au bonheur de l'humanité. « L'histoire au contraire, écrit-il en 1811 à M. de Redern, constate que c'est au moyen des institutions religieuses que les hommes de génie ont civilisé l'espèce humaine [1]. » Il n'hésitait pas à soutenir la

1. T. XV, p. 115. — Dans la même lettre, il critique encore

supériorité du moyen-âge sur l'antiquité grecque et latine [1]. Il faisait remarquer que le servage était un progrès sur l'esclavage antique, que le clergé du moyen-âge était pris dans toutes les classes de la société, et par conséquent faisait une large part au mérite individuel. Il insistait sur les services rendus par le clergé à la civilisation : défrichement des terres, conservation des monuments, trêve de Dieu, etc. Il soutenait encore avec Joseph de Maistre que la papauté avait servi de lien moral entre toutes les parties du monde civilisé, que la société était alors une véritable république chrétienne [2]; que, si le moyen-âge n'avait pas été supérieur scientifiquement aux siècles passés, c'était lui cependant qui avait préparé le développement scientifique des temps modernes. Enfin une société, disait-il, n'est véritablement une société que lorsqu'elle a des idées communes, un système commun, un but d'activité,

justement dans Condorcet la théorie d'une perfectibilité indéfinie. Il montre que le progrès n'existe que dans les sciences et l'industrie, et non dans les beaux-arts. « Les facultés se remplacent, dit-il, mais ne se cumulent point. »

1. *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, tom. XXXIX, p. 55 et suiv.

2. C'est depuis la réforme de Luther, selon lui, que l'on voit commencer les grandes guerres ayant pour but la monarchie universelle. (*Réorganisation de la société européenne*, t. XX, p. 275.)

lorsqu'elle sait où elle va, et qu'elle marche à ce but avec confiance, sous la direction du pouvoir social. Tel était le grand mérite de la société du moyen-âge.

Jusque-là Saint-Simon semblait marcher d'accord avec les chefs du parti rétrogade; il s'en séparait dans ses conclusions. Il se contentait de louer leur système dans le passé; il reconnaissait qu'aujourd'hui ce système était caduc, car il était fondé d'une part sur la guerre, de l'autre sur la foi : c'est-à-dire sur la force dans l'ordre temporel et sur l'hypothèse et la conjecture dans l'ordre spirituel. Ce système avait dû tomber devant deux faits nouveaux : d'une part le travail, de l'autre la science. Il n'y a que deux manières de s'enrichir : la conquête ou le travail, — deux manières d'atteindre la vérité, la conjoncture ou la science. Le moyen-âge était organisé pour la conquête et dirigé par la foi. La société moderne doit être organisée par le travail et dirigée par la science. Il ne suffit pas de détruire une société, il faut la remplacer. « Il faut un système pour remplacer un système. » Or il n'y a que deux systèmes possibles : le système féodal et théocratique, et le système industriel et scientifique. Le premier a été l'œuvre du

moyen-âge; le second est la nôtre. C'est en 1819, dans *l'Organisateur* [1], que Saint-Simon a exposé ces vues historiques avec le plus de force et de talent. Il les a plus tard reprises et développées ou fait développer dans le *Système industriel* et dans les *Opinions;* car aucun écrivain ne s'est moins soucié de se répéter, et l'on ne peut guère ouvrir un de ses écrits sans retrouver quelques idées analogues à celles que nous indiquons ici.

Il n'y a donc que deux systèmes, et le problème est de substituer le second au premier, le système industriel et scientifique au système féodal et théologique; mais, pour qu'un système se substitue à un autre, il faut que celui-ci ait disparu. C'est ici la part faite à l'école libérale : celle-ci a eu pour rôle de dissoudre l'ancien système; elle a compris la nécessité de cette destruction, c'est en quoi elle a eu raison, mais elle s'y attarde, et c'est là son tort.

C'est au sein même de la société féodale et théologique du moyen-âge que le nouveau système a pris naissance, d'abord sous la forme la plus modeste, bientôt sous une forme plus hardie et plus mena-

1. Lettres VIII et IX, t. XX.

çante. D'une part, l'établissement des communes, de l'autre l'introduction des écrits scientifiques des Arabes : tels sont les deux faits qui signalent l'apparition du travail et de la science dans la société militaire et religieuse du moyen-âge ; mais ces faits grandissent : de subordonnées d'abord, les forces nouvelles deviennent prépondérantes et destructives. Copernic, Luther, Voltaire déracinent la théocratie, la papauté, la domination ecclésiastique. Les révolutions modernes, la philosophie du XVIIIe siècle, la révolution française détruisent l'aristocratie et la royauté.

Ce travail de dissolution et de destruction était nécessaire, mais il est fini. C'était une œuvre négative et transitoire ; c'était l'œuvre révolutionnaire. La nôtre est toute différente. « La philosophie du XVIIIe siècle avait été révolutionnaire ; celle du XIXe doit être *organisatrice.* » Cette antithèse perpétuelle entre l'esprit *critique* du siècle dernier et l'esprit *organisateur* que doit avoir le siècle présent, voilà la vue dominante de Saint-Simon. C'est lui qui a popularisé et répandu dans les écoles socialistes ce terme « d'organisation, » devenu depuis le symbole caractéristique de toutes ces écoles. S'il a une idée, c'est celle-là. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'il se

rencontre si souvent avec les écoles rétrogrades dans ses critiques du libéralisme : comme elles, il lui reproche de nier sans affirmer, de détruire sans rien fonder, de manquer de système, de plans, de vues positives. Il lui reproche ses défiances excessives envers l'autorité ; lui-même, bien loin de partager ces défiances, c'est au pouvoir, c'est à la royauté qu'il s'adresse pour opérer ses réformes, lui rappelant l'antique alliance du roi et des communes contre le régime féodal, et demandant à Louis XVIII lui-même de se mettre à la tête du système industriel [1].

C'est un fait important à signaler que le socialisme du XIXe siècle, à son origine, n'a eu aucune accointance avec l'esprit révolutionnaire, et même s'est présenté en opposition avec lui. Nulle liaison en effet entre Saint-Simon et les démagogues de 93 : pendant la révolution même, on ne voit pas qu'il ait été préoccupé de théories sociales ; il a manqué même d'être une des victimes de la Terreur [2]. Si on

1. *Le Système industriel*, *Lettre au roi* (*Œuvres*, t. XXII, p. 135).

2. Michelet a fait remarquer dans un de ses derniers ouvrages qu'au 9 Thermidor les trois fondateurs du socialisme moderne, Babœuf, Saint-Simon et Fourier, étaient en prison. Le fait n'est pas absolument exact pour Fourier, qui était sorti de prison depuis deux ou trois mois ; mais il est certain que tous les trois ont été en danger, ce qui nous montre bien la clairvoyance de la démagogie en fureur.

lui eût dit que certaines de ses idées pouvaient bien aboutir un jour ou l'autre à quelque chose de semblable au babouvisme, il en eût été fort étonné, et certainement révolté. On peut trouver dans ses écrits des rêves, des conceptions hardies, mais pas un mot d'esprit de révolte, de haine sociale, de passion démagogique: C'est au contraire le sentiment de l'ordre social, de la hiérarchie et des nécessités du pouvoir qui l'inspire partout; et c'est parce que ce sentiment ne trouve à se satisfaire ni dans les idées anarchiques, suivant lui, du libéralisme, ni dans les idées rétrogrades du parti théologique qu'il essaie de découvrir un système nouveau.

En outre, le socialisme de Saint-Simon se distingue de celui du XVIIIe siècle, celui de Jean-Jacques, de Mably, de Saint-Just. Le communisme du XVIIIe siècle était né d'une admiration mal éclairée des républiques de l'antiquité et en particulier des institutions de Sparte. Il était porté à considérer la richesse comme un mal, comme un principe corrupteur et désordonné, par conséquent l'industrie et le commerce comme des institutions plus ou moins funestes. Montesquieu lui-même semble donner raison à ces préjugés lorsqu'il nous dit que les répu-

bliques doivent reposer sur la frugalité, lorsqu'il loue les impôts somptuaires, et approuve les mesures antiques qui avaient établi l'égalité des biens. En un mot, l'idée d'un certain âge d'or antérieur à la civilisation, le rêve d'une vie patriarcale, agricole, sans arts, sans luxe, sans industrie, sans commerce, voilà ce que Saint-Just dans ses *Institutions républicaines* appelait « le bonheur commun, » et, quoique grossièrement interprétées par le dernier disciple de l'école, Babœuf, c'étaient bien là cependant les idées favorites de ses deux maîtres, Rousseau et Mably.

Tout autres et profondément différentes dans leur principe sont les idées de Saint-Simon. Ce n'est pas dans la littérature classique mal entendue, c'est dans l'économie politique qu'il faut chercher l'origine de son socialisme. Ce sont les économistes, c'est Adam Smith, c'est Jean-Baptiste Say, dont il se déclare le disciple, qui lui ont inspiré ses vues sur le rôle prépondérant de l'industrie. Bien loin de faire la guerre au luxe et à la richesse, c'est au contraire l'accroissement de la richesse publique qu'il se propose : son idéal n'est pas une république militaire comme celle de Sparte, c'est une république indus-

trielle et commerçante, l'agriculture n'étant elle-même à ses yeux qu'une industrie. On peut dire que le saint-simonisme n'a été une utopie que comme l'a été la république de Platon, c'est-à-dire en exagérant et en idéalisant les conditions réelles de la société au sein de laquelle il s'est produit.

Entrant plus avant dans l'analyse de ce que doit être une société organisée, Saint-Simon faisait remarquer, toujours l'exemple du moyen-âge sous les yeux, qu'il doit y avoir dans toute société deux pouvoirs : un pouvoir spirituel et un pouvoir temporel. Au moyen-âge, le pouvoir temporel était aux mains des guerriers, c'est-à-dire des nobles, et le pouvoir spirituel entre les mains des prêtres. Par analogie, dans le système nouveau qu'il s'agit de fonder, il y aura un pouvoir temporel qui appartiendra aux industriels, et un pouvoir spirituel qui appartient de droit aux savants. Ce système n'existe pas encore, et la société depuis deux ou trois siècles est dans un état provisoire, qui n'est plus celui du moyen-âge, et qui n'est pas encore celui des temps nouveaux; mais ce système intermédiaire n'a pas pu rester lui-même sans deux pouvoirs : le pouvoir temporel s'y est concentré entre les mains des légistes, le pouvoir spiri-

tuel entre les mains des métaphysiciens [1]. Les uns et les autres ont rendu de grands services. Les légistes ont introduit une meilleure justice, un ordre matériel plus régulier; les métaphysiciens ont obtenu la liberté de conscience.

Cependant les uns et les autres ont eu le tort de prendre la forme pour le fond, et c'est ici surtout que s'accuse la séparation de Saint-Simon et de l'école libérale. Cette école tout entière, selon lui, ne se compose que de légistes et de métaphysiciens. Ce qui la caractérise, c'est de ne pas se demander quel est le but de l'activité sociale. Toute association doit avoir un but. « Légiférer, ce n'est pas un but, ce n'est qu'un moyen. » Les hommes ne se sont pas réunis pour se donner des lois les uns aux autres. « Ne semblerait-il pas voir des hommes qui se réuniraient gravement afin de tracer de nouvelles conventions pour les échecs, et qui se croiraient des joueurs ? » De même la liberté, selon Saint-Simon, n'est pas un but : « On ne s'associe pas pour être libres. » Autant vaudrait rester isolés. On s'associe

1. *Le Système industriel*, préface. Cette préface est très-remarquable. On y constatera l'analogie des idées avec celles d'Auguste Comte. Est-ce lui qui l'aurait rédigée? Il était alors associé avec Saint-Simon depuis près d'un an.

pour la chasse, pour la guerre, pour une œuvre déterminée. C'est à quoi l'école libérale ne pense pas. La liberté en réalité n'est ni un but, ni un moyen; elle est un effet. Elle résulte du développement progressif de l'humanité; chacun est plus libre à mesure qu'il est plus puissant et qu'il a plus de moyens d'action sur la nature [1].

Quel est donc le but social? C'est, dit Saint-Simon, « la production des choses utiles à la vie. » L'espèce humaine tout entière tend vers ce but, et « tout homme doit se considérer comme engagé dans une compagnie de travailleurs [2]. » L'ancien système consistait à agir sur les hommes; le nouveau système doit agir sur la nature. En un mot, le but final de l'activité sociale « est l'exploitation du globe par l'association. » C'est ce but que les saint-simoniens

1. Cette théorie de la liberté, à peine indiquée dans une note de la préface du *Système industriel* (*Œuvres*, t. XXI, p. 14), est très-importante; elle est à elle seule tout le socialisme. Pour le socialisme, la liberté consiste non pas dans le droit d'agir, mais dans la puissance d'agir. Le droit, sans moyens d'action, est une faculté nominale, un titre vide, comme une créance sur un débiteur insolvable. Celui qui n'a aucun moyen d'action, aucun instrument de travail, ces instruments étant déjà appropriés par d'autres, celui-là n'est pas libre. De là vient qu'il n'y a pas de liberté sans égalité. Encore s'agit-il non pas d'une égalité abstraite, idéale, morale, mais d'une égalité réelle. C'est ainsi que le problème de la distribution des instruments de travail devient le problème fondamental.

2. *Lettres à un Américain*, t. XV, p. 182.

opposèrent plus tard « à l'exploitation de l'homme par l'homme, » formule devenue célèbre. Une fois la production proposée comme but final à l'activité humaine, Saint-Simon se trouva amené à diviser les hommes en deux classes : les producteurs et les non-producteurs, « les abeilles et les frelons[1], » ou encore « les travailleurs et les oisifs. » Au nombre des premiers, il rangeait les agriculteurs, les artisans ou les manufacturiers, les savants, les artistes, ceux des avocats qui défendent les intérêts industriels, et le petit nombre de prêtres prêchant la saine morale. Dans l'autre camp, il comptait les nobles, les prêtres faisant consister la morale dans la crédulité aveugle, les propriétaires d'immeubles vivant noblement, c'est-à-dire sans rien faire, les juges qui soutiennent l'arbitraire, les censitaires qui lui prêtent leur appui, en un mot tous ceux qui s'opposent à l'établissement du système industriel. C'est cette antithèse des producteurs et des non-producteurs que Saint-Simon a exposée de la manière la plus piquante, dans un morceau célèbre, le meilleur qui soit sorti de sa plume et qui a reçu le nom de *Parabole* de Saint-

1. *Œuvres*, t. XIX, p. 211.

Simon, publication qui lui valut un procès, un acquittement et la célébrité [1].

Le fond des idées précédentes n'était pas très-différent, à l'origine du moins, de celles qui vers le même temps s'étaient développées dans une certaine branche de l'école des économistes, issue de Jean-Baptiste Say, et dont les deux représentants principaux étaient MM. Charles Comte et Dunoyer, les fondateurs d'une publication célèbre au commencement de la Restauration, le *Censeur européen*. Le régime militaire de l'empire et ses terribles conséquences avaient dû ressusciter par réaction l'idée, peut-être exagérée, de l'importance prépondérante des travaux productifs et pacifiques sur les travaux destructifs et militaires. Ainsi naquit l'idée de l'industrialisme, commune alors à plusieurs groupes de penseurs.

C'est, nous dit M. Charles Dunoyer dans un curieux

1. C'est le petit écrit débutant par ces mots : « Nous supposons que la France perde subitement ses cinquante premiers physiciens, ses cinquante premiers chimistes, etc. » Le morceau est trop long pour être cité; mais il est charmant, et d'une insolence élégante digne de Beaumarchais. C'est du reste M. Olinde Rodrigues qui, dans son édition des *Œuvres* de Saint-Simon (1832), a publié ces pages séparément et leur a donné le titre de *Parabole*. En réalité, ce sont les premières pages de la publication intitulée *l'Organisateur* (*Œuvres*, t. XX, p. 17). M. Louis Reybaud a donné cette parabole dans son livre des *Réformateurs contemporains*.



écrit sur l'*Industrialisme* [1], d'une phrase de Benjamin Constant que serait née la conception fondamentale de l'école industrielle. « Le but unique des nations, disait Benjamin Constant en 1813, c'est le repos, avec le repos l'aisance, et, comme source d'aisance, l'industrie. » Cette pensée avait été, paraît-il, très-remarquée. M. de Montlosier, de son côté, par son opposition aristocratique, n'avait pas peu contribué à mettre en relief cet aspect nouveau de la société. « Nous allons voir, écrivait-il avec une sorte d'indignation, s'élever au milieu de l'ancien peuple un nouveau peuple... Les propriétés mobilières se balancent avec les propriétés immobilières, l'argent avec les terres, les villes avec les châteaux. » Enfin Jean-Baptiste Say avait été amené, dans son Économie politique, à faire de l'industrie l'objet fondamental de la société. Cependant aucun de ces écri-

1. Voyez ses *Notices* récemment publiées, p. 173. — Ce n'est pas seulement à cause de l'analogie des idées que Saint-Simon doit être rapproché des écrivains que nous venons de mentionner. Saint-Simon a eu, en outre, des relations avec *le Censeur européen;* il y a publié quelques écrits, et l'on peut supposer qu'il en a subi l'influence, quoique ses premiers articles soient à peu près contemporains des premières livraisons du *Censeur européen*. M. Ch. Dunoyer, dans son écrit, a signalé avec précision les rapports et les différences des deux écoles. Il est piquant que Saint-Simon se soit trouvé successivement en rapport avec deux écrivains du même nom, diversement célèbres, dont les idées ne sont pas sans analogie, Charles Comte, Auguste Comte, et qu'il se soit inspiré de l'un et de l'autre.

vains n'avait tiré parti de ces idées, et n'en avait fait une application sérieuse à la politique. Ce fut là l'œuvre et la pensée principale de MM. Comte et Dunoyer. Ces deux écrivains, alors tout jeunes, avaient commencé par publier en 1814 un journal exclusivement politique sous le titre de *Censeur*. Ce journal, très-hostile à la Restauration, fut supprimé par les Bourbons. Ce fut pendant les loisirs que leur procura cette interruption violente de leurs travaux, que nos jeunes libéraux furent amenés à des réflexions qui firent une révolution dans leurs idées. Ils se demandèrent, nous dit l'auteur, « si l'opposition libérale, si la politique constitutionnelle avait un objet bien déterminé. » Ils furent obligés de reconnaître « que le parti libéral ne savait pas et ne se demandait même pas où la société doit tendre, et en vue de quel objet général d'activité elle devait être constituée. » Ils s'appliquèrent donc à rechercher et découvrirent « le but d'activité sociale ; » ils virent que c'était « l'industrie ». Le même auteur reconnaissait encore que « le *Censeur* était un ouvrage de pure polémique et de politique acerbe, » sans aucune préoccupation économique. Ils comprirent enfin que ce qu'il fallait attaquer c'étaient « les passions révolutionnaires, mili-

taires, ambitieuses, dominatrices, » et que c'était vers « le travail » qu'il fallait diriger l'activité des intelligences. On voit que la pensée fondamentale du *Censeur européen* était exactement la même que celle de Saint-Simon dans les premiers temps. M. Charles Dunoyer fait remarquer cette analogie sans méconnaître du reste l'originalité des vues de Saint-Simon, qui, disait-il, avait été conduit « de son côté » aux mêmes résultats. Ce fut d'ailleurs la même année, en 1817, que le *Censeur européen* d'une part, et de l'autre, quelques mois après, *l'Industrie*, de Saint-Simon, posèrent les principes de cette nouvelle doctrine politique.

Non-seulement on retrouve dans le *Censeur européen* l'idée fondamentale du saint-simonisme à son origine, à savóir l'idée industrialiste, mais encore la distinction importante, et devenue plus tard si redoutable par les conséquences qu'on en a tirées, des producteurs et des non-producteurs. Cette opposition est même exprimée quelquefois en termes si énergiques qu'elle serait aujourd'hui facilement taxée de socialisme. C'est ainsi par exemple que, cherchant de quels éléments doit se composer un Sénat, Charles Comte disait, comme le fera plus tard Saint-Simon,

qu'il faut les chercher « parmi les hommes qui augmentent le plus la richesse nationale,... parmi les agriculteurs, les fabricants, les négociants, les banquiers ; » mais qu'il fallait éviter « les hommes *inutiles*,... qui ne vivent que sur les produits d'autrui, fussent-ils barons ou marquis,... ceux qui, possédant des terres considérables, les abandonnent à des fermiers pour vivre *oisifs* dans les grandes villes. Dans ce cas, il faudrait admettre plutôt le fermier que le propriétaire [1]. » Le même auteur disait encore plus énergiquement dans un autre passage : « Il n'existe dans le monde que deux grands partis : celui des hommes qui veulent vivre du produit de leur travail ou de leurs propriétés, et celui des hommes qui veulent vivre sur le travail ou sur la propriété d'autrui : celui des agriculteurs, des manufacturiers, des commerçants, et celui des courtisans, des gens à place, des moines, des armées permanentes, des pirates et des mendiants. » M. Ch. Dunoyer, en général plus modéré et d'un esprit plus calme et plus sûr, opposait cependant aussi aux *industrieux* ceux « qui vivent noblement, » et il employait, comme Saint-

1. *Censeur européen*, t. II, p. 38 (1817). — *De l'Organisation sociale*, etc.

Simon, la comparaison des abeilles et des frelons [1].

Il y a donc eu à l'origine une frappante analogie de vues entre Saint-Simon et les disciples de J.-B. Say, et il est très-digne de remarque que le socialisme, qui s'est plus tard posé en adversaire déclaré de l'économie politique, n'en a été d'abord qu'une branche dissidente. Cependant, dès ces premiers temps, des différences notables qui allèrent toujours en s'accusant davantage, séparaient les idées de Saint-Simon de celles des économistes. Ceux-ci ne demandaient après tout pour l'industrie que la liberté, et ils réduisaient le gouvernement à son rôle de « producteur de sécurité ». Saint-Simon allait plus loin, il tendait, comme nous le verrons, à la constitution de la classe industrielle, comme classe privilégiée. Tandis que les uns réduisaient de plus en plus l'action gouvernementale, Saint-Simon au contraire faisait de l'industrie une fonction sociale et lui mettait entre les mains le gouvernement. Il faut remarquer en outre que le *Censeur européen*, dans sa guerre aux non-producteurs, entendait surtout combattre deux choses : le militarisme et le fonction-

1. Ch. Dunoyer (*Œuvres*, t. II, *Notices*, p. 43, 44).

narisme. Dans Saint-Simon, l'opposition des travailleurs et des oisifs était poussée bien plus loin : parmi les oisifs, il rangeait expressément les *rentiers*, c'est-à-dire ceux qui reçoivent un revenu sans travailler, ne se préoccupant pas d'ailleurs de savoir si cette rente était faible ou forte, si elle était la récompense d'un travail antérieur et le prix d'un repos mérité. Néanmoins il est juste de reconnaître que, malgré ses attaques contre les oisifs, Saint-Simon n'a jamais eu la pensée de proscrire ce qui a été l'objet de si violentes attaques, à savoir le capital. Il n'a jamais appelé du nom d'*oisifs* ceux qui, étant à la tête d'une industrie, d'une banque, font valoir eux-mêmes leurs capitaux. Bien au contraire, ce sont toujours les principaux capitalistes, comme il les appelle, les principaux banquiers qu'il met à la tête de sa société, et son système n'est en réalité qu'une *ploutocratie;* mais c'est assez en esquisser le trait général, le but final et les tendances caractéristiques. Il est temps de passer aux moyens d'application : c'est ici que l'on touchera du doigt le caractère utopique et chimérique de ses conceptions.

III

PLANS D'ORGANISATION SOCIALE

Après avoir fixé le but de l'activité sociale, il s'agit de trouver les moyens d'atteindre ce but et de procéder à l'organisation du système; il s'agit de trouver le mécanisme qui assurera la prépondérance définitive du système industriel et scientifique sur le système féodal et théocratique.

Nous rencontrons dans les œuvres de Saint-Simon trois plans différents d'organisation sociale [1] : le premier dans *l'Industrie* (1818), le second dans *l'Organisateur* (1819), le troisième dans le *Système indus-*

1. *Œuvres*, t. XIX, seconde partie, p. 73 et suiv. ; — *ibid.*, t. XX, sixième lettre, p. 50 et suiv. ; — *ibid.*, t. XIX, p. 236.

triel (1821), reproduit plus tard dans le *Catéchisme industriel* (1823). Le premier de ces systèmes est une sorte de révolution sociale : Saint-Simon y attachait une si grande importance qu'il en envoyait d'avance le plan au *Journal général de France*, afin de prendre date et de s'assurer la priorité de l'invention [1]. Ce système touchait d'une manière grave à l'organisation de la propriété. Saint-Simon ne se le dissimulait pas ; mais il faisait remarquer que, si la propriété est la base fondamentale de la société, il appartient cependant à la société de fixer les conditions de cette loi fondamentale. « Ce qui est nécessaire, disait-il, c'est une loi qui établisse le droit de propriété, et non une loi qui l'établisse de telle ou de telle manière... Cette loi dépend elle-même d'une loi supérieure et plus générale qu'elle, de cette loi de la nature, en vertu de laquelle l'esprit humain fait de continuels progrès, loi dans laquelle toutes les sociétés politiques puisent le droit de modifier et de perfectionner leurs institutions, — loi suprême, qui défend d'enchaîner les générations à venir par aucune disposition, de quelque nature qu'elle soit [2]. » C'est

1. *Œuvres*, t. XIX, p. 43.
2. *Ibid.*, p. 89.

en partant de ce principe que l'école saint-simonienne a cru plus tard modifier d'une manière bien autrement profonde le système de la propriété. Ici, il ne s'agit encore que d'une mesure moins grave sans doute et même assez modeste en apparence, et qui cependant touchait en réalité aux fondements de notre organisation sociale.

Ce qui avait suggéré à Saint-Simon l'idée de la réforme proposée, était la comparaison faite par lui entre le rôle des propriétaires fonciers ou agriculteurs, et celui des bailleurs de fonds ou commanditaires dans l'industrie. Saint-Simon montrait combien dans l'état actuel des choses, ces deux rôles sont différents, et il essayait de prouver qu'ils doivent être identiques. En industrie, les commanditaires ne sont pas en nom dans l'entreprise; la raison sociale est prise de la maison de commerce. C'est le négociant, c'est le fabricant qui est en titre, soit qu'il opère avec ses propres capitaux, soit qu'il utilise ceux des autres; il est le principal personnage. En agriculture, il en est tout autrement. Le fermier n'est qu'un subalterne, le propriétaire est son maître. Dans l'industrie, le travailleur peut engager les fonds du commanditaire; il est associé; dans l'industrie agricole, le

fermier n'est que locataire. Dans l'une, le bailleur est compromis pour la totalité de ses fonds; dans l'autre, le propriétaire ne l'est que pour une année de ses revenus. Enfin, si le propriétaire cultive lui-même, il doit la considération dont il jouit non à son rôle de travailleur, mais à celui de propriétaire. Il en est tout autrement dans le commerce. De là vient la supériorité de l'industrie commerciale et manufacturière sur l'industrie agricole. En conséquence, Saint-Simon proposait ce projet de loi : « les propriétaires fonciers seront à leurs fermiers dans les mêmes rapports que les commanditaires aux commerçants et aux fabricants. » Cette réforme devait s'exécuter de ces deux manières : 1° à chaque commencement et à chaque fin de bail, on dresserait un état de la terre, afin de partager les bénéfices et les pertes, ainsi que cela a lieu en Angleterre[1]; 2° droit serait reconnu au fermier d'emprunter sur la terre qui lui est fournie, après arbitrage.

Quelle que pût être en elle-même la valeur d'une telle mesure, Saint-Simon, en la proposant, méconnaissait l'une des lois fondamentales de l'économie

1. A ce sujet, voir une brochure de M. Ernest Merdic, *De l'indemnité sur un fermier sortant en Angleterre*. (Paris, Chamerot, 1873.)

politique, dont cependant il invoquait les principes. Il ne réfléchissait pas que, si dans le fait le commanditaire engage ses fonds dans une industrie, c'est qu'il le veut bien : aucune loi ne lui en fait l'obligation; c'est par l'espérance de gagner plus qu'il se fait bailleur de fonds, au lieu de se borner au rôle de simple prêteur; il peut faire valoir lui-même ses capitaux, il peut aussi les consommer improductivement. Or, il en est absolument de même du propriétaire foncier. S'il plaît à celui-ci de commanditer son fermier en s'associant avec lui, en partageant les bénéfices et les pertes, en lui permettant d'emprunter sur la terre, il en est libre; la loi ne s'y oppose pas; mais elle ne pourrait le lui commander sans faire pour la terre ce qu'elle ne fait pas pour le capital industriel, ce qui détruirait précisément la parité que Saint-Simon veut établir entre l'une et l'autre. Que ces mesures soient bonnes ou mauvaises, c'est une autre question; mais en supposant qu'elles soient bonnes, et qu'elles n'aient d'autre obstacle que le préjugé et l'habitude, ce sont les propriétaires fonciers qu'il faudrait persuader, et il est inutile d'armer pour cela le gouvernement d'une loi nouvelle et de compromettre le principe de la propriété.

De cette réforme sociale, Saint-Simon tirait en outre une réforme politique qui ne serait plus d'aucune importance aujourd'hui, mais qui en avait une grande à cette époque. Il faisait payer les impôts fonciers aux travailleurs, c'est-à-dire aux fermiers, et par là leur assurait les droits politiques au détriment des propriétaires. C'était un des moyens qu'il comptait employer pour assurer la prépondérance politique à la classe des producteurs.

Enfin un troisième projet de loi avait pour objet la mobilisation du sol. Saint-Simon, toujours plus généralisateur que praticien, n'entrait dans aucun détail sur cette réforme : il se contentait de signaler le rôle important que devaient jouer, disait-il, les banques *foncières* et *territoriales*. Ces banques, à la vérité, avaient été déjà expérimentées sans succès ; mais la cause de cet échec était, suivant lui, dans les obstacles opposés par notre législation au transfert des propriétés : obstacles que la nouvelle législation aurait précisément pour but d'aplanir. Par cette mobilisation du sol et par la faculté accordée aux fermiers d'engager les fonds, Saint-Simon voyait 30 milliards versés dans la circulation et une immense impulsion donnée aux affaires. En résumé, son

système consistait à transformer la propriété territoriale en propriété industrielle, la propriété immobilière en propriété mobilière.

Une des conséquences de ce changement devait être de porter un coup décisif à l'influence des légistes, dont toute l'importance repose sur la propriété foncière, la seule presque dont les jurisconsultes se soient occupés. En effet, le changement dans la nature de la propriété amènerait un changement dans la juridiction. Toutes les affaires devenant industrielles ne ressortiraient plus que des tribunaux spéciaux, à savoir, des tribunaux de commerce. Ces tribunaux, qui sont plutôt des arbitres que des juges, devaient se substituer peu à peu aux tribunaux ordinaires : par là, la classe industrielle prenait dans l'ordre civil la place des légistes, comme dans l'ordre politique la place de l'aristocratie militaire et territoriale.

Tel est le premier système d'organisation sociale proposé par Saint-Simon en 1818. On peut y remarquer ce double caractère qui a été aussi celui de l'école : d'une part, l'esprit de chimère qui caractérise l'utopiste, et de l'autre un sentiment singulièrement juste des tendances nouvelles de la société. Toutes

réserves faites sur le droit de l'intervention légale dans le régime des travailleurs, et tout en faisant la part des exagérations d'un inventeur, il faut en effet reconnaître que ce premier plan n'était pas en désaccord avec les faits généraux qui caractérisent l'état social de notre temps. Depuis Saint-Simon, nous avons vu les banques foncières ou territoriales prendre un crédit de plus en plus grand ; nous avons vu aussi les tribunaux de commerce agrandir leur sphère et prendre plus d'extension au détriment de la justice civile. Un grand esprit, publiciste et économiste à la fois, en même temps que jurisconsulte, Rossi, dans un travail mémorable sur les rapports du code civil et de l'économie politique [1], avait également remarqué que nos lois civiles, faites par des jurisconsultes qui ne connaissaient que la propriété immobilière, devaient être modifiées en tenant compte de l'immense développement de la propriété mobilière et industrielle. Cependant, chose étrange, après avoir émis ces vues importantes, moitié chimériques, moitié judicieuses et prophétiques, au lieu de les éclaircir, de les développer ou de les rectifier,

1. *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. II, 1839, p. 261.



d'en poursuivre les conséquences et l'application, Saint-Simon les abandonne absolument pour n'en plus parler. Essentiellement improvisateur, comme l'ont été du reste presque tous les saint-simoniens, il jetait au vent ses idées et souvent les oubliait après les avoir le plus aimées. Très-fidèle dans ses idées fondamentales, il en variait sans cesse les applications. Soit par prudence, soit par légèreté, ces plans de mobilisation du sol et de révolution dans la propriété disparaissent de ses écrits, pour ne paraître que plus tard, transfigurés et agrandis, dans les écrits d'Enfantin. Pour Saint-Simon, il abandonne le but social pour ne plus s'attacher qu'au mécanisme gouvernemental jusqu'au moment où sa doctrine, prenant encore un nouvel aspect, aspirera à devenir le point de départ d'une révolution morale et religieuse.

C'est dans l'*Organisateur* que nous trouvons le plan de constitution par lequel Saint-Simon compte organiser le pouvoir de la classe industrielle. Ce plan, d'un caractère tout à fait utopique, rappelle les plans de l'abbé de Saint-Pierre. Comme c'était alors la mode du gouvernement parlementaire, Saint-Simon constitue, lui aussi, une forme de parle-

ment. Bien plus, au lieu de deux chambres il en établit trois : une chambre d'*invention*, une chambre d'*examen*, une chambre d'*exécution*. Le but social étant, comme nous l'avons dit, la production, c'est-à-dire l'exploitation du globe pour la plus grande utilité des hommes, la chambre d'invention aura pour objet de découvrir et d'inventer des projets utiles, des plans de travaux publics sur une vaste échelle (canaux, voies de communication de toute nature, assainissements, exploitations de mines, reboisements, etc.); tel sera dorénavant l'objet principal de la politique, le reste n'est qu'accessoire; mais, comme l'utilité n'est pas tout pour l'homme et qu'il faut aussi faire la part du plaisir et de l'imagination, la chambre d'invention n'aura pas seulement à s'occuper des travaux publics : elle sera chargée en outre des fêtes publiques, elle en aura l'initiative et devra présenter également des projets à cette fin. Il devait y avoir deux sortes de fêtes, les fêtes d'*espérance* et les fêtes de *souvenir*. Cette singulière préoccupation des fêtes publiques est un des traits caractéristiques de l'utopiste, et l'on sait quel rôle important leur avait attribué pendant la révolution le parti républicain. Quant à la composition de cette

chambre, Saint-Simon donnait dans le dernier détail le nombre et la qualité de ceux qui devaient en faire partie. C'est encore un des traits curieux de l'utopiste d'accuser avec une extrême précision les circonstances les plus insignifiantes, afin de donner par là l'illusion d'un plan pratique tout prêt à être exécuté [1].

La seconde chambre s'appelait *chambre d'examen*. Elle avait pour objet, comme son nom l'indique, d'examiner les projets de la première; elle devait être chargée, en outre, d'un projet d'éducation publique, et, ce projet une fois accepté, elle en surveillait l'exécution. Elle s'occupait aussi d'un projet de fêtes publiques; on ne nous dit pas en quoi ce projet différerait de celui de la chambre d'invention, et quelles seraient, relativement à ces fêtes publiques,

1. La chambre d'invention se composerait de trois sections : la première formée de 200 ingénieurs, et dont les 86 ingénieurs en chef des départements seraient le noyau ; — la seconde, de 50 littérateurs, dont seront de droit les 40 de l'Académie française ; — la troisième de 25 peintres, de 15 sculpteurs et de 10 musiciens, choisis en partie parmi les membres de l'Institut. Le reste se compléterait ensuite par voie d'élection. Enfin Saint-Simon, qui, comme son école, n'a jamais négligé le côté solide des choses, décide que les membres de cette chambre auront 10,000 francs de traitement. On remarquera qu'ici encore l'utopiste est tombé juste, puisque nous avons vu s'établir le principe d'une indemnité pour les législateurs, et que le montant de cette indemnité est à peu de chose près celui qu'avait fixé Saint-Simon.

les attributions respectives des deux chambres. Le noyau de cette seconde chambre est formé par l'Académie des sciences, et ses membres reçoivent également 10,000 francs de traitement.

Ces deux premières chambres ne sont, après tout, que consultatives : celle qui tient les cordons de la bourse, et qui par conséquent est véritablement en possession du pouvoir, est la *chambre d'exécution*, laquelle n'est autre chose que la chambre des communes ou chambre des députés. Celle-là seule doit établir l'impôt et le percevoir. Les membres de cette chambre ne toucheront pas de traitement, car ils doivent tous être riches, et ne seront choisis que parmi les principaux chefs des maisons d'industrie. On voit que, dans cette première phase du socialisme contemporain, le capital, bien loin d'être proscrit et maudit, comme il le sera plus tard, est au contraire mis à la tête de la société nouvelle. C'était en effet aux premiers capitalistes, aux premiers financiers du temps que Saint-Simon s'adressait pour le succès de ses idées. C'est avec le concours des Lafitte, des Périer, des Ternaux, qu'il publiait ses premiers écrits : c'était eux qu'il avait en vue comme directeurs futurs de son entreprise réformatrice.

Quant au but positif et effectif de cette entreprise, il n'en parlait plus, et se contentait de l'indiquer vaguement en ces termes : « La propriété devra être reconstituée et fondée sur les bases qui peuvent la rendre la plus favorable à la production [1]. » Enfin, comme mesure de transition, l'auteur demandait un emprunt de 2 milliards pour indemnité envers les personnes auxquelles le nouveau système aurait causé quelque dommage.

Le plan précédent devait avoir pour effet d'établir le système industriel et scientifique, et de le substituer au système féodal et théologique pour mettre fin à la révolution. La classe industrielle chargée d'une part d'inventer les projets par le moyen des ingénieurs, de l'autre de les voter par le moyen des chefs d'industrie, était véritablement mise en possession du pouvoir temporel de la nouvelle société. D'un autre côté, la classe savante, chargée du contrôle et de la critique, et pouvant arrêter tout projet contraire aux principes de la science, avait véritablement par son *veto* le pouvoir spirituel; mais un nouvel élément, peu indiqué jusque-là, était inter-

1. *Œuvres*, t. XX, p. 59.

venu : c'était celui des artistes et des lettrés. A la vérité, Saint-Simon ne leur attribuait guère qu'un rôle assez secondaire, celui d'organiser des fêtes publiques; mais en les rendant membres de la chambre d'invention et en les faisant participer au vote d'ensemble sur tous les projets, il leur donnait en réalité une part d'action assez considérable. Aussi voit-on la formule primitive se modifier, et de dualiste devenir trinitaire. Entre les savants et les industriels, Saint-Simon continuera de nommer les artistes, et c'est cette formule trinitaire qui plus tard sera toujours celle de l'école.

Le troisième plan social de Saint-Simon est exposé dans le *Système industriel.* Sans entrer dans des détails fastidieux (que nous importent les différences entre des plans aussi inexécutables les uns que les autres ?), signalons comme la principale de ces différences l'omission presque complète des savants et des lettrés dans ce nouveau plan, — et ce n'est pas, comme on pourrait le croire, un simple oubli qu'expliquerait la légèreté d'un esprit aventureux et mobile; non, c'est volontairement et systématiquement qu'après avoir donné le pouvoir aux savants, Saint-Simon le leur enlève ensuite. Lui-même se fait l'ob-

jection, et il y répond d'une manière curieuse. C'est que « si malheureusement, dit-il, il s'établissait un ordre de choses dans lequel l'administration des affaires temporelles se trouvât placée dans les mains des savants, on verrait bientôt le corps scientifique se corrompre, et s'approprier les vices du clergé ; il deviendrait métaphysicien, astucieux et despote [1]. » Observation remarquable et en quelque sorte prophétique, par laquelle Saint-Simon semble condamner d'avance le caractère clérical et sacerdotal que prendra après lui sa propre école devenue église, et gouvernée, pour ne pas dire subjuguée, par un audacieux hiérophante.

Tous ces plans de réformes, par des combinaisons différentes, tendent tous au même but : organiser l'autocratie industrielle sous le patronage de la royauté.

C'est qu'en effet ce n'est pas contre la royauté, ni même en dehors d'elle, que Saint-Simon se propose de faire sa révolution. Ayant toujours devant les yeux le souvenir des communes du moyen-âge et de leur alliance avec la royauté, c'est une alliance du

1. *Œuvres*, t. XXI, p. 161.

même genre qu'il demande entre les industriels et les Bourbons. Deux intérêts doivent les rapprocher : la crainte des révolutions, la crainte de la guerre. Pour éviter les révolutions, la royauté doit se jeter dans les bras des industriels ; pour éviter la guerre, ceux-ci doivent se garantir des séductions du parti militaire, insidieusement uni au parti libéral, et se rallier au parti des Bourbons. Il invite le roi à se déclarer « le premier industriel du royaume, » et à consommer cette révolution par ordonnance royale. Le goût des saint-simoniens pour la dictature et pour le pouvoir absolu commence à se révéler très-nettement dans les lettres de Saint-Simon adressées au roi. « Le progrès, dit-il, ne se fait que par deux moyens : les révolutions ou la dictature. Or la dictature vaut mieux que la révolution [1]. » Il ajoutait enfin que la royauté n'avait nullement à se préoccuper du prétendu dogme de la souveraineté du peuple, que ce dogme n'était qu'une antithèse opposée à celui du droit divin ou de la grâce de Dieu, que ces deux dogmes étaient réciproques : « Ce sont les restes de la longue guerre métaphysique qui a eu lieu dans

1. *Œuvres*, t. XXII, p. 254.

toute l'Europe contre les principes du régime féodal. Une abstraction a dû provoquer une autre abstraction. La métaphysique du clergé a mis en jeu la métaphysique des légistes ; mais cette lutte est aujourd'hui terminée [1]. »

Tout en faisant appel à la dictature royale pour substituer le régime industriel au régime aristocratique et théologique, Saint-Simon, par une étrange contradiction, s'efforçait en même temps de rester fidèle aux principes de l'économie politique, en prouvant que son système a pour but de détruire les abus du gouvernementalisme. Il y a deux sortes de gouvernements : le gouvernement sur les choses, le gouvernement sur les hommes ; le premier, fondé sur des principes scientifiques, est l'ennemi de tout arbitraire ; le second, fondé sur la volonté, est au contraire essentiellement arbitraire ; le nouveau système consiste à substituer le gouvernement des choses au gouvernement des hommes, le système administratif au système politique, les « capacités » aux « pouvoirs ». La fonction propre au gouvernement, qui est de maintenir l'ordre matériel, ne sera

1. *Œuvres*, t. XXI, p. 211.

plus qu'une fonction « subalterne ». Saint-Simon se représente le gouvernement de la société nouvelle sur le modèle des grandes compagnies industrielles, de la Banque de France par exemple. Il emprunte encore un exemple remarquable à l'École polytechnique. Dans cette école, du moins à l'origine, les professeurs étaient en même temps administrateurs. Ceux qui travaillaient à produire (c'est-à-dire à répandre la science) étaient en même temps ceux qui gouvernaient, car c'était leur intérêt que tout allât le mieux possible; quant à la tâche de maintenir l'ordre, elle était entre les mains d'un agent estimable, mais subalterne, car ce n'était en réalité qu'une fonction subalterne. Depuis, le despotisme de l'empire a tout changé : un état-major a remplacé le corps des professeurs. « L'ordre primitif et naturel a été interverti, la partie subalterne de l'établissement en est devenue la tête, et les fonctions vraiment importantes ne sont plus qu'en seconde ligne [1]. » Dans le nouveau système politique, au contraire, les affaires seront dirigées par les capacités compétentes : les sciences, les beaux-arts, les arts et

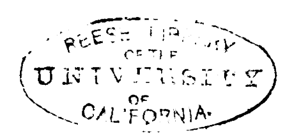
1. T. XX, p. 205.

métiers. Il n'y aura plus de place pour l'arbitraire. Qu'y a-t-il de moins arbitraire que la vérité? or l'administration n'aura d'autre fonction que de déclarer la vérité. Donnons quelques exemples : il s'agit d'établir un système de poids et mesures. La science déclare que le meilleur système, le plus rigoureux, le plus simple, est le système métrique : quoi de moins arbitraire? Cependant il faut appliquer le système et le faire exécuter : c'est ici le rôle de la police ou du gouvernement; fonction très-inférieure. S'agit-il de salubrité publique? Qui doit décider? qui doit diriger? Ce sera un conseil d'hygiène. Il déclarera ce que la science nous apprend relativement à ce qui est salubre ou insalubre : la police n'a qu'à surveiller l'exécution. De même des grands travaux publics, des fêtes publiques, de l'éducation, et tous ces objets qui sont le véritable objet du gouvernement, parce que tous se traduisent en effets utiles, doivent être jugés par les hommes compétents; la politique ne doit être que leur subordonnée. Dans la réalité il en est tout autrement : c'est la politique qui est la maîtresse, et les objets utiles qui sont subordonnés. Il y a beaucoup de justesse dans ces considérations. Cependant Saint-

Simon se fait illusion lorsqu'il croit détruire par son système le gouvernementalisme. Lorsque l'industrie, en effet, aura remplacé ce qu'il appelle le gouvernement, ce sera elle qui sera le gouvernement. Or ce n'est pas là un fait inconnu dans l'histoire. Il y a eu de grandes compagnies industrielles qui ont été des gouvernements. On ne voit pas qu'elles aient laissé un souvenir d'équité et de douceur supérieur à celui des autres autorités. Il y a eu peu de pouvoirs plus tyranniques que ceux de la compagnie des Indes, soit en France, soit en Angleterre. Il est vrai que ce pouvoir était exercé en pays étranger et sur peuples conquis, mais rien ne prouve qu'il serait plus doux s'il était exercé sur des compatriotes. Saint-Simon a raison de dire : « Qu'on juge où l'on pourrait atteindre si les hommes, cessant de se commander les uns aux autres, s'organisaient pour exercer sur la nature des effets combinés ! » Mais pour s'organiser ainsi, il faudra toujours qu'il y ait des hommes se commandant les uns aux autres : car nulle association sans discipline. Le gouvernementalisme reviendrait donc par le système même qui prétendait l'abolir.

Jusqu'ici la doctrine de Saint-Simon nous a paru surtout une sorte d'industrialisme; et, pour la distin-

guer des doctrines analogues, on pourrait la caractériser comme un industrialisme centralisateur. Mais nous n'y avons encore signalé aucune trace des deux caractères qui feront plus tard le succès, l'originalité et la ruine de l'école saint-simonienne : d'une part, le caractère philanthropique, humanitaire, populaire; de l'autre, le caractère religieux. Cependant ces deux caractères n'ont pas été étrangers à la doctrine du maître, et ils ont signalé la dernière phase de ses idées : celle qui a eu le plus d'influence sur ses disciples, et qu'il a lui-même indiquée comme la plus importante; celle enfin qui a été marquée par la publication du *Nouveau Christianisme*.



IV

PHILANTHROPIE ET RELIGION

Le caractère philanthropique et populaire de la doctrine de Saint-Simon commence à paraître dans sa publication du *Système industriel*. « Le but direct de mon entreprise, disait-il dans une de ses lettres aux industriels, est d'améliorer le plus possible le sort de la classe qui n'a d'autre moyen d'existence que ses bras... Ce serait d'elle que les gouvernements devraient s'occuper principalement, et au contraire c'est celle de toutes dont ils soignent le moins les intérêts; ils la regardent comme essentiellement gouvernable et imposable, et le seul soin important qu'ils prennent à son égard est de la maintenir dans

l'obéissance passive [1]. » Quels sont maintenant les besoins de cette classe si nombreuse et si intéressante ? Ils se réduisent à deux : le travail et l'instruction. L'un et l'autre seront le résultat du système industriel et scientifique : car d'une part, les industriels chargés de faire le budget tendront à donner le plus d'extension possible aux entreprises industrielles qui occupent le plus de bras ; et de l'autre, les savants sont le plus en état de donner un bon système d'éducation populaire ; car ce qui est le plus utile au peuple dans ses travaux, ce sont les notions pratiques déduites des sciences positives. On voit à quoi se réduit jusqu'ici le socialisme de Saint-Simon. Il consiste dans une vaste entreprise de travaux publics et dans la prédominance de la classe industrielle ; mais il n'a jamais encouragé ni même soupçonné cet antagonisme de la classe possédante et de la classe ouvrière dont on a fait, depuis, un des dogmes du socialisme. Dans un autre écrit [2], la tendance philanthropique et réformatrice est plus marquée. Il donne pour but à la politique « de travailler directement à l'amélioration du bien-être moral et physique des

1. *Œuvres*, t. XXII, p. 81.
2. *Opinions philosophiques*, p. 108 et suiv.

travailleurs ; » nous reconnaissons là une partie de la formule saint-simonienne, qui ne deviendra complète que dans le *Nouveau Christianisme*. Les moyens proposés pour arriver au but qu'il vient d'indiquer sont : de procurer du travail à tous les hommes valides (nous approchons, on le voit, de l'organisation du travail et du droit au travail), — de répandre le plus possible les connaissances positives dans la classe populaire, — de leur garantir enfin des plaisirs et des jouissances propres à cultiver leur intelligence. Ailleurs, il signale l'aptitude des prolétaires à l'administration de leurs propriétés [1]. Enfin, dans les *Ordonnances* qu'il faisait porter par le roi dans son plan de révolution industrielle, il proclamait que « le budget devait tendre le plus directement possible à l'amélioration de l'existence du peuple, » et que « les deux premiers articles de dépenses seront : 1° celui relatif à l'instruction du peuple ; 2° celui ayant pour objet d'assurer du travail à ceux qui n'ont pas de moyens d'existence [2]. »

1. *Opinions philosophiques*, p. 95. — Il signalait comme exemple les paysans qui en 89 sont devenus propriétaires par l'achat des biens nationaux, et qui ont su parfaitement les faire valoir, et les ouvriers qui ont remplacé leurs maîtres dans beaucoup d'industries.
2. *Œuvres*, t. XXII, p. 310.



Cette prédilection pour les intérêts de la classe populaire prit peu à peu chez Saint-Simon un caractère sentimental et quasi-religieux. C'est lui-même qui caractérise ainsi cette nouvelle phase [1]; et il interprète de cette manière les causes de sa rupture avec Auguste Comte; c'est ici, en effet, le point de bifurcation du saint-simonisme et du positivisme. L'idée d'une forme religieuse nouvelle commence à prendre chez Saint-Simon des contours arrêtés. Il est intéressant de suivre les progrès de cette idée dans son esprit.

Déjà dans son premier ouvrage, *Lettres à un habitant de Genève* (1801), nous voyons se faire jour l'idée d'une religion nouvelle : à la vérité, c'est une sorte de fantaisie demi-ironique, demi-chimérique (car on ne sait jamais ce que l'on doit croire de ces illuminés); mais c'est cependant une première indication. Ce nouveau culte n'était encore qu'un culte scientifique. Il devait s'appeler « la religion de Newton ». Il y aura un mausolée consacré à Newton « dont une moitié sera construite de manière à

1. *Catéchisme des industriels*, troisième cahier, avec une double préface, l'une de Saint-Simon, l'autre d'Auguste Comte. La publication de ce troisième cahier est toute une histoire que l'on trouvera dans le livre de M. Littré sur Auguste Comte.

donner une idée du séjour destiné pour une éternité à ceux qui nuiront au progrès des sciences et des arts. » Ainsi, dans cette religion nouvelle, il y aurait un enfer pour les ennemis des lumières. Chaque année, tous les adeptes à proximité devaient faire des pèlerinages au tombeau de Newton, et ceux qui manqueraient à ce devoir seraient considérés comme « ennemis de la religion ». Enfin le grand-prêtre de cette religion aura le droit d'être enterré dans le tombeau de Newton. Tout cela n'est vraisemblablement qu'un jeu, mais un jeu qui finira par être pris au sérieux; car la religion saint-simonienne a été ou devait être en partie un culte scientifique, et ce caractère se retrouve encore dans la religion positiviste qui en est sortie.

Ces idées, toutes chimériques qu'elles sont, ont dû germer en silence dans l'esprit de Saint-Simon, plus ou moins étouffées par d'autres plus éclatantes, mais elles ont fini par reparaître à la fin de sa vie. Nous pourrons retrouver quelques traces çà et là de cette germination intérieure. Déjà nous l'avons vu en 1811, dans ses *Lettres* à M. de Redern, protester contre la fausse interprétation des religions donnée par Condorcet et par tout le XVIII[e] siècle. Dans un autre

morceau très-remarquable, d'un assez beau style et dont nous ne savons pas la date [1], l'auteur (Saint-Simon ou tel autre sous son nom) explique l'origine et le développement du christianisme exactement comme le fera plus tard le saint-simonisme. Jouffroy a décrit de la même manière la même révolution dans le célèbre morceau : *Comment les dogmes finissent*. Ainsi Saint-Simon apportait dans l'appréciation des idées chrétiennes un esprit plus large et plus élevé que le parti philosophique, et il nous montrait le progrès religieux comme une condition du progrès social. Cependant ce n'est pas d'abord d'une nouvelle religion qu'il s'agit : les esprits étaient alors trop éloignés d'une telle conception. Il se contente de proposer « une morale nouvelle ». Il disait que le plus grand intérêt de la politique était la conservation de la propriété. « Or la seule digue que les propriétaires puissent opposer aux prolétaires, c'est un système de morale. » Ce nouveau système est ce qu'il appelle « la morale terrestre, » et il annonçait un prochain écrit sur « la morale au XXe siècle, » écrit qui n'a point paru [2]. Il revenait encore sur la même

1. *Œuvres*, t. XIX, p. 174. — *Naissance du christianisme.* L'éditeur croit pouvoir fixer la date de cet écrit entre 1818 et 1819.
2. *Industrie*, lettres et prospectus (*Œuvres*, t. XVIII, p. 214).

idée dans ses publications suivantes. Il faisait remarquer qu'il n'y a point de société possible « sans idées morales communes, » que l'ancien système de morale était plein de lacunes, et qu'il fallait en édifier un nouveau sur des bases nouvelles. Il y a deux lacunes principales : celle des rapports réciproques des gouvernants et des gouvernés, et celle des relations de peuple à peuple. Pour le premier point, le changement à opérer consiste à considérer le gouvernement non comme le « chef, » mais comme « l'agent, le chargé d'affaires » de la société. Sur le second point, il faut combattre l'erreur qui consiste à penser « que chaque nation ne peut prospérer que pour le malheur des autres : de là la prohibition, les guerres, etc. » Quant aux bases nouvelles de la morale, elles se ramènent à ceci : substituer une morale terrestre à la morale céleste; et, comme on ne peut pas changer les institutions religieuses existantes, Saint-Simon voulait que le clergé fût tenu d'enseigner la morale « par des principes positifs, » et pour cela qu'il fût assujetti à un examen scientifique. Dans le *Système industriel*, il revenait encore sur la nécessité d'une « doctrine nouvelle, appropriée à l'état des lumières. » Quant à la formation de cette

doctrine, si nécessaire au régime industriel, il en excluait les lettrés, les artistes, les métaphysiciens, tout aussi bien que les théologiens [1]. En revanche il en excluait également les savants auxquels manque l'esprit de généralisation. Ce rôle devait appartenir essentiellement « aux philosophes positifs [2]. » Quant aux métaphysiciens, lettrés, publicistes, leur rôle devait être non pas l'invention, mais la vulgarisation; les théologiens eux-mêmes ne seraient pas exclus. Saint-Simon faisait remarquer l'analogie de notre temps avec celui « où la partie civilisée de l'espèce humaine a passé du polythéisme au christianisme. » La religion chrétienne a été organisée, disait-il, par les philosophes d'Alexandrie, et répandue par des hommes de toutes les classes. Ce fut une des idées fondamentales du saint-simonisme de comparer sans cesse la chute de la société du moyen-âge à la chute du polythéisme, et, poursuivant l'analogie, de conclure à la nécessité d'un dogme nouveau.

Le rôle de réformateur religieux s'accuse de plus en plus dans les lettres qui suivent, et, chose étrange, c'est au roi lui-même que Saint-Simon s'adresse

1. *Système industriel*, t. XXII, p. 31.
2. *Ibid.*, p. 58.



(à Louis XVIII !) pour opérer cette révolution religieuse qui commence à solliciter son esprit : « Sire, disait-il, le principe fondamental du christianisme commande aux hommes de se regarder comme des frères et de coopérer le plus complétement possible au bien-être les uns des autres [1]. » Mais lorsque le principe a été posé par Jésus-Christ, la société était trop imparfaite pour qu'il pût servir à l'organiser comme principe dirigeant. Il ne put agir qu'indirectement, comme principe modificateur, sans en prendre la direction. En d'autres termes, le principe chrétien n'a jamais été qu'un principe moral et non un principe social proprement dit. Mais « le divin auteur du christianisme » n'a pas dû vouloir borner son œuvre à n'être qu'une critique du système politique; c'est aujourd'hui qu'il faut tirer les conséquences positives de ce principe. Ces conséquences sont : que le pouvoir temporel appartienne « aux hommes utiles, laborieux et pacifiques, » et le pouvoir spirituel aux hommes qui possèdent les connaissances utiles. Ainsi le système industriel scientifique n'est autre chose que le christianisme lui-même devenu constitution

1. Lettre au roi (*Œuvres*, t. XXII, p. 229).

politique; car la « doctrine de la fraternité ne peut pas être établie tant que le pouvoir restera entre les mains des guerriers et des théologiens, » puisque les guerres et les abstractions théologiques sont les causes les plus actives de haines parmi les hommes.

Enfin, dans une « adresse aux philanthropes [1], » en rappelant que le but était de faire passer le christianisme de la spéculation à la pratique, il se demandait quelle était la force morale qui pouvait opérer ce changement. « Cette force, disait-il, c'est le sentiment moral, » dirigé par « les philanthropes, » qui seront à la nouvelle doctrine ce qu'ont été les apôtres à l'établissement du christianisme. Et quel sera le moyen employé par les philanthropes? « la prédication, tant verbale qu'écrite. » Ils « prêcheront» les rois, les industriels et les peuples. Ils ne chercheront point à renverser les trônes, mais au contraire à rendre partout le pouvoir royal aux nouvelles doctrines et à la complète organisation du « nouveau christianisme ». Enfin quel sera le but final de cette réforme? Le voici : « *organiser* la société de la manière la plus avantageuse pour le plus grand nombre.

1. *Œuvres*, t. XXII, p. 85.

On voit que le *Nouveau Christianisme* se trouvait déjà en germe dans les écrits de Saint-Simon ; et l'éditeur a raison de dire que cet ouvrage n'est pas, comme on l'écrit, le fait d'un affaiblissement intellectuel, qui aurait suivi la tentative de suicide de 1822 [1], puisqu'avant cette époque on en retrouve le fond et les idées principales dans de nombreux passages. Seulement ces idées se sont condensées et ont pris une forme plus accentuée et plus définie. Ce livre a été fort admiré par les saint-simoniens, et, avec l'*Éducation du genre humain* de Lessing, il a été en quelque sorte l'évangile de la nouvelle église. Saint-Simon lui-même, en mourant, le signalait à Olinde Rodrigues comme son œuvre capitale. Nous n'éprouvons pas aujourd'hui la même admiration ; car, quoique ce fût la prétention de Saint-Simon d'avoir substitué dans cet écrit la doctrine à la critique, ce qui manque surtout dans le *Nouveau Christianisme* c'est la doctrine, et il ne contient guère autre chose que de la critique. Critique du catholicisme, critique du protestantisme ; voilà ce qui remplit la plus grande partie de l'ouvrage. On

1. Voir sur cette singulière tentative de suicide la *Notice historique* de l'éditeur (*Œuvres*, tome I, p. 104).

nous dit bien qu'il faut un nouveau dogme à une société nouvelle; mais quel est ce dogme, c'est ce que nous n'apprenons pas. Sous forme religieuse, ce n'est encore qu'une morale résumée dans cette maxime célèbre : « Tous doivent travailler au développement physique, moral et intellectuel de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. » On est donc porté à croire que, dans son *Nouveau Christianisme*, Saint-Simon n'avait rien de plus dans l'esprit que le système déjà tant de fois exposé. Cependant il est visible qu'il désirait rattacher sa nouvelle morale à quelque dogme religieux, puisque l'ouvrage commence par ces mots : « Croyez-vous en Dieu ? — Oui, je crois en Dieu. » C'est la première fois que Saint-Simon parle de Dieu dans ses écrits, et à moins de supposer que ce n'est là qu'un simple acquit de conscience, que rien n'expliquerait ni ne justifierait, on peut penser que ces mots indiquent une tendance à relever l'idée religieuse du discrédit où elle était tombée au XVIIIe siècle. C'est d'ailleurs la seule trace d'une tendance théologique à relever dans Saint-Simon ; on la signalerait à peine si elle n'avait pas été si brillamment et si hardiment reprise et développée par l'école qui, sur ce point ainsi que sur tant

d'autres, a transformé, agrandi, en l'altérant presque toujours, la doctrine du maître.

C'est en effet un des caractères de l'école saint-simonienne d'avoir en elle-même une véritable originalité indépendamment de son fondateur; et c'est là une des différences qui distinguent le saint-simonisme du fouriérisme. Dans cette seconde école, les disciples n'ont absolument rien ajouté à la doctrine de Charles Fourier : ils l'ont vulgarisée et simplifiée, ils ne l'ont modifiée en rien d'important. Il n'en est pas de même des élèves de Saint-Simon. Leur doctrine sociale, leur doctrine religieuse, est un développement inattendu et brillant du système de leur maître; c'est un dogme systématiquement élaboré, avec la prétention évidente de reproduire le travail organisateur du dogme chrétien. Saint-Simon avait bien désiré donner un caractère religieux à sa doctrine, mais il n'a jamais songé à constituer un dogme, une église et un sacerdoce. Même différence, au point de vue social, entre le chef et les disciples : il a voulu une réforme qui fît passer le pouvoir et l'influence des oisifs aux travailleurs, et il aurait approuvé une modification du régime de la propriété foncière; mais, quant à un changement radical des

conditions économiques de la société, il ne l'a jamais rêvé, et avec ses tendances conservatrices il est fort probable qu'il eût désavoué les conséquences étranges que l'on a tirées de ses principes; enfin ses vues sur la hiérarchie sociale ne paraissent pas avoir été jusqu'à la suppression absolue du régime parlementaire et jusqu'à l'établissement d'une théocratie absolutiste : ce qui fut le caractère de la doctrine, quand elle fut touchée sous l'influence d'Enfantin.

On peut se rendre compte maintenant de ce qu'a été le célèbre fondateur du socialisme contemporain. Ce remarquable personnage nous paraît surtout un esprit facile et ouvert, d'une merveilleuse aptitude à s'assimiler les idées d'autrui en leur prêtant d'ailleurs une sorte d'éclat et de prestige, non par le style bien entendu, mais par un ton d'apostolat et de prosélytisme qui entraînait. On ne peut dire au juste ce qu'il a inventé, tant il a eu de collaborateurs et tant il a emprunté autour de lui; mais n'eût-il rien découvert en particulier, c'est lui qui a inventé le tout, qui de toutes ces idées réunies a fait quelque chose de vivant, d'actif, de séduisant. Esprit léger et, au total, peu instruit malgré sa curiosité universelle, il

avait de l'élévation et du brillant, quelque chose du grand seigneur qui vit à crédit et fait beaucoup avec rien. Peu précis, peu consistant, improvisateur plutôt que penseur, il a eu cependant un fonds d'idées durables qui se sont répandues partout, et que nous avons tous plus ou moins respirées dans l'atmosphère de notre temps. C'est entre les mains de ses disciples que ces idées ont pris une forme précise et se sont coordonnées réellement en système ; mais de lui seul on peut dire qu'il avait du génie : les autres, pleins de talent et d'imagination, n'ont travaillé qu'en sous-ordre. Il est le maître. A lui le souffle initiateur, la grande direction. Aventurier, agioteur, noble ruiné et mendiant, tout cela ne compose pas un caractère bien pur et bien digne de respect ; et cependant il excite l'intérêt par cette opiniâtreté de l'inventeur, tout entier à son idée, y revenant sans cesse, la reproduisant sous toutes les formes, mourant de faim et de froid sans y renoncer, se dépouillant de tout et faisant tous les métiers sans scrupule pour travailler à son rêve ; semblables à ce personnage dont Balzac, dans la *Recherche de l'absolu,* nous a laissé l'admirable portrait. Descendant de Charlemagne, croyait-il, et légitime héritier du trône de France, il traitait les

Bourbons de petite noblesse, et vivait aux dépens de son valet de chambre enrichi, rappelant ce mot de Pascal qui semble fait pour lui : « Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé. » Utopiste et positif à la fois, un pied dans la réalité, l'autre dans la chimère, comptant sur Louis XVIII et M. Laffitte pour en faire les apôtres d'un nouveau christianisme; homme d'esprit d'ailleurs quand il lui plaisait, ce qui donne à penser qu'il a pu quelquefois se moquer du monde; médiocre écrivain, pauvre philosophe, savant frelaté, apprenti économiste, historien par cette occasion, amateur en tout, et avec cela ayant entraîné l'espèce humaine dans une voie nouvelle; type étrange, supérieur même dans sa bassesse, et qui ne pourrait être peint dans toute sa vérité, dans toute sa crudité, que par un autre Saint-Simon.

LIVRE II

L'ÉCOLE SAINT-SIMONIENNE

I

SAINT-SIMONISME. — PÉRIODE TRANSITOIRE.

Saint-Simon, en mourant, laissait après lui quelques amis, mais non une école. Parmi ceux qui étaient alors réunis autour de lui, la plupart, sauf Olinde Rodrigues, ne firent pas partie du groupe saint-simonien, et la plupart aussi de ceux qui plus tard composèrent ce groupe n'avaient pas connu Saint-Simon. Ainsi s'expliquent les différences notables qui séparent le fondateur et l'école. Celle-ci se développa avec une originalité propre, et eut une vie individuelle. Deux hommes surtout, l'un et l'autre brillamment doués, l'ont constituée : Bazard et Enfantin, le premier pendant la première période, le

second pendant la seconde ; le premier, déjà connu comme l'un des organisateurs du carbonarisme en France, et doué en même temps d'une certaine puissance de synthèse philosophique ; le second, vrai chef d'église, absolument dénué de force logique et de précision scientifique, à la fois enthousiaste et tortueux, connaissant les chemins du cœur et la conduite des volontés, politique et prophète, d'une ambition effrénée, prétendant, comme l'a dit un de ses disciples, cumuler le rôle de saint Paul et celui de Grégoire VII. C'est lui qui, en forçant les ressorts, en soulevant des problèmes inutiles et dangereux, en poussant à la mysticité sensuelle et à une sorte de convulsionnarisme, contribua le plus à la dissolution de l'église qu'il prétendait fonder. Une école scientifique, même demi-religieuse, comme le fut plus tard le positivisme, eût pu durer et se faire une place importante dans l'arène politique et philosophique du temps ; mais, en s'adressant presque exclusivement à la sensibilité et à l'enthousiasme, Enfantin conduisait fatalement à une crise qui, une fois passée, laissa chacun les yeux dessillés, peu disposé à reprendre le joug, et cherchant de côté et d'autre à sauver sa personnalité. La plupart trouvèrent moyen

de se rendre utiles dans des entreprises diverses. Enfantin seul, réduit à son rôle d'apôtre sans église et de père sans enfants, traîna pendant d'assez longues années un rôle secondaire et stérile qui même n'était pas sans quelque ridicule, châtiment assez juste d'ailleurs de la direction insensée imprimée par lui à une école dont les débuts n'ont pas été sans noblesse, mais dont les derniers moments ont quelque chose d'affligeant. La persécution la tua, parce qu'elle mourait d'elle-même, jetée par son chef dans une voie sans issue.

L'histoire extérieure de la secte saint-simonienne est assez connue ; on la trouve brillamment racontée dans le livre célèbre de M. Louis Reybaud [1]. Un écrivain américain, M. Booth, qui paraît avoir entrepris une série d'études sur nos socialistes français, vient aussi de consacrer à cette histoire un volume curieux que nous avons sous les yeux. Notre objet est surtout l'analyse et l'étude de la doctrine telle qu'elle a été constituée à partir de 1829. On la trouve exposée dans les leçons de la rue Taranne, sous le titre d'*Exposition des doctrines saint-simoniennes.*

1. Voyez aussi l'ouvrage du savant professeur de Louvain, M. Thonissen, et le livre de M. Booth, *Saint-Simon and the saint-simonism*, New-York, 1875.



Elle se compléta plus tard par les *Enseignements* d'Enfantin. Ce sont là les deux sources, avec le journal *le Globe*, dont les principaux articles ont été publiés séparément par leurs auteurs. On peut citer particulièrement parmi ces brochures, devenues assez rares : *Politique et économie politique*, par Enfantin ; *Leçons sur l'industrie et la banque*, par Émile Péreire ; *Politique industrielle et européenne*, par Michel Chevalier ; *Discours aux élèves de l'École polytechnique*, par Abel Transon, etc. Dans toutes ces publications, l'école saint-simonienne présente un corps de doctrines très-différentes de celles de Saint-Simon, quoique tirées de ses principes.

Cependant, depuis 1825, époque de la mort de Saint-Simon, jusqu'en 1829, l'école, à peine constituée, ne s'aventura pas beaucoup en dehors des voies frayées par son fondateur. Elle ne se présenta, ainsi que l'avait fait Saint-Simon lui-même, que comme une doctrine industrielle au point de vue pratique, et au point de vue théorique, comme une branche dissidente de l'économie politique. Cette période intermédiaire et transitoire pendant laquelle le recrutement se fait, est signalée par un journal, ou plutôt une sorte de revue intitulée *le Producteur*, déjà pro-

jetée du vivant même de Saint-Simon, et qui commença à paraître quelques mois après sa mort. Ce recueil fut fondé et alimenté par les anciens amis de Saint-Simon, aidés par les nouvelles recrues, et par beaucoup d'esprits indépendants qui, sans être enrôlés, marchaient volontiers dans des voies semblables. Auguste Comte, quoique brouillé avec Saint-Simon, ne se sépara pas, en cette circonstance, de ses amis, et on trouve dans *le Producteur* un travail important de lui, où il jetait les bases de sa philosophie. Il ne s'éloigna complétement que lorsque le saint-simonisme eut pris décidément une teinte religieuse. En 1829, ce schisme était commencé. Le journal *le Producteur* n'avait pas trop d'ailleurs l'allure sectaire. Les articles de littérature et de politique courante n'y paraissent pas très-différents de ce qu'ils étaient dans les autres journaux ; on est assez étonné d'y trouver des noms qui se sont plus tard fait connaître dans de tout autres directions, par exemple celui de notre aimé et vénéré maître, Adolphe Garnier, le successeur de Jouffroy. Léon Halévy, un des fidèles amis de Saint-Simon, fut aussi l'un des écrivains du *Producteur*. Cependant le principal des collaborateurs de ce journal, celui qui le poussa le plus dans la voie



des nouveautés et des hardiesses économiques, fut Enfantin. C'est là qu'il a commencé à se faire connaître et à prendre le rôle de directeur de l'école. Sa manière n'est pas encore celle qu'il affecta plus tard. Il n'a pas ce ton mystique et amphigourique qui séduisit tant ses jeunes amis des deux sexes, et qui est si insupportable aux lecteurs d'aujourd'hui. Il a encore des prétentions scientifiques; il parle en économiste, quoique séparé déjà sur beaucoup de points des écoles économiques, et proposant des idées timides qui, plus accusées et plus nettement accentuées, deviendront plus tard les formules officielles du socialisme.

Le Producteur n'étant qu'un moment de passage dans le développement du saint-simonisme, nous nous contenterons de rappeler, en les résumant, les principales doctrines qui commencent à s'y faire jour. 1° Le taux du loyer des objets mobiliers et immobiliers a toujours suivi une baisse progressive, et tend à s'approcher indéfiniment de *zéro*. De cette loi plus ou moins contestable, Enfantin se croyait autorisé à déduire la possibilité de l'abolition totale de l'intérêt. — 2° Il est possible de constituer un système de banques qui, mettant en présence les plus

riches industriels et les plus riches capitalistes, réduiraient d'une manière progressive le taux de l'intérêt, et arriveraient même à annuler le taux d'escompte que paient actuellement les premiers crédits. — 3° Substitution du système de l'emprunt à celui de l'impôt, et suppression de l'amortissement. — 4° La concurrence est la source de tout le désordre économique. — 5° La liberté de conscience n'est qu'un état provisoire de la société : elle tient à l'état critique de cette société et disparaîtra lorsque l'état positif sera définitivement établi.

On remarquera, d'après ces principes, que l'esprit de réforme a déjà fait un pas depuis Saint-Simon. Pour celui-ci, les *oisifs* étaient les propriétaires fonciers. Il n'a jamais appliqué cette expression aux bailleurs de fonds industriels, et en général aux capitalistes. Il n'a pas touché à la question de l'intérêt du capital ; il n'y a pas vu une prime prélevée au profit de l'oisif sur le travail du producteur. C'est avec Enfantin que commence la croisade du socialisme contre le capital. Les raisons qu'il invoque sont celles-ci : sans doute le propriétaire a le droit de détruire, mais seulement les fruits du travail passé,

non ceux du travail futur [1]. On fixe les conditions du travail; pourquoi ne fixerait-on pas les conditions du repos? Le capitaliste rend service à l'emprunteur, mais l'emprunteur ne rend-il pas service au capitaliste ? Quant aux moyens de réduire indéfiniment le taux de l'intérêt, ils consisteraient, suivant Enfantin, à mettre immédiatement en présence les industriels et les capitalistes; mais en quoi son système différerait-il des banques actuelles, c'est ce qu'on ne voit pas clairement. La seule différence signalée serait que les billets des nouvelles banques ne seraient pas remboursables à vue; comment cette prescription servirait-elle à faire baisser progressivement, et même à annuler définitivement, le taux de l'intérêt, c'est ce que nous sommes hors d'état et de comprendre et d'expliquer. Mais ce ne sont là que des ébauches d'idées, les premiers germes d'un système dont l'inventeur même n'avait pas encore une conscience

1. Cette distinction n'est pas claire : elle signifie que nous avons le droit de consommer ce qui est nécessaire à notre subsistance et même à notre agrément; mais pour ce qui est au-delà, à savoir l'épargne, ce n'est qu'un moyen de reproduire les fruits, elle n'est donc pas à nous, et nous n'en sommes que les détenteurs et les distributeurs. C'est pourquoi les propriétaires « exercent une fonction sociale. » Tout le saint-simonisme consiste à entendre au propre ce que l'Église a dit si souvent au figuré, à savoir que *les riches sont les intendants des pauvres.*

distincte. Il faut négliger ces premiers et grossiers linéaments pour arriver à la doctrine définitive, qui se compose de trois théories fondamentales.

Les trois points sur lesquels l'école saint-simonienne a de beaucoup dépassé la pensée du maître, sont les trois bases essentielles de toute société : la propriété, la religion et la famille. Dans ces trois ordres de questions, le saint-simonisme a eu trois doctrines nouvelles et particulières que Saint-Simon n'avait pas connues, et qui sont caractéristiques de l'école. Ce sont, dans la théorie de la propriété, l'abolition de l'héritage ; dans la métaphysique et dans la religion, la doctrine de la réhabilitation de la chair; dans la théorie de la famille, la doctrine de l'affranchissement de la femme. Rien de plus connu et même de plus populaire que ces trois doctrines; mais par quelles raisons les saint-simoniens y ont-ils été conduits? dans quel sens les entendaient-ils? et comment prétendaient-ils les appliquer? C'est ce qu'on ne sait généralement pas avec précision; c'est cette exposition précise que nous voudrions dégager des textes que nous avons sous les yeux.

II

LA PROPRIÉTÉ.

Comme Saint-Simon, leur maître, les saint-simoniens aimaient à rattacher leurs vues sur l'organisation sociale à la philosophie de l'histoire. A cette époque, on était très-préoccupé de la destination de l'humanité, et l'on croyait en surprendre le secret dans son histoire. Ce sont donc les lois du passé qui doivent nous révéler les lois de l'avenir. En philosophie de l'histoire, les saint-simoniens partaient des idées du maître, seulement en les généralisant. Saint-Simon avait dit que nous sortions d'une période critique, et qu'il s'agissait d'entrer dans une période d'organisation. Les saint-simoniens tirèrent de là une

loi générale, et dirent qu'il y a deux sortes d'époques en histoire : les unes *critiques*, les autres *organiques*, et que l'humanité passe alternativement des unes aux autres. Sans doute, dans les périodes du passé dites organiques, l'ordre social n'était encore qu'un ordre « incomplet, » puisqu'il n'était pas universel, « provisoire, » puisqu'il n'était pas « pacifique ». Néanmoins ce qui caractérise ces époques, c'est que le but social y est nettement indiqué et partout compris, que les hommes y sont tous dirigés à la fois par l'éducation et la législation. Dans ces époques, il y a « légitimité, souveraineté, autorité; » leur caractère est essentiellement religieux. Dans les époques critiques au contraire, après un court moment de généreuse activité employée à détruire les abus, l'anarchie se manifeste, « l'égoïsme succède au dévoûment, l'athéisme à la dévotion. » Dans les premières domine la religion, dans les secondes la philosophie.

A ces deux états sociaux correspondent deux principes d'action différents signalés déjà par Saint-Simon. Il avait remarqué que le caractère de la critique est de mettre la division parmi les hommes et de la discorde dans les esprits, et, au contraire, que dans une société organisée, tout est lié par une loi

commune. Les saint-simoniens, généralisant ces vues, dirent qu'il y a deux principes sociaux, « l'antagonisme et l'association, » et que la loi de l'humanité est de passer de l'un à l'autre. L'antagonisme domine dans les périodes critiques, l'association dans les périodes organiques. Le premier a été surtout la loi du passé, la seconde est destinée à devenir la loi de l'avenir. L'antagonisme se manifeste par la guerre : guerre entre cités et nations, et dans les nations guerre entre familles, clans, tribus, et dans chaque famille entre les sexes et les âges, — guerre entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, entre les clergés nationaux et les clergés centraux. Néanmoins le principe d'association prévaut toujours de plus en plus sur le principe d'antagonisme. Il s'étend de groupe en groupe, embrassant toujours un plus grand nombre d'hommes : c'est ainsi que du cercle le plus restreint, c'est-à-dire la *famille*, il s'élève à la *cité*, de la cité à la *nation*, de la nation à la *fédération* : l'humanité en est restée jusqu'ici à ce dernier progrès.

Quel est maintenant « le but social ? » Saint-Simon avait assigné pour objet à l'activité humaine « l'exploitation du globe. » Son école se propose le même

but; mais elle l'exprime avec plus de précision, et sur un ton déjà plus menaçant et plus irrité. Jusqu'ici, disent-ils, la loi de l'humanité a été, « l'exploitation de l'homme par l'homme, » formule redoutable qui n'avait encore chez les saint-simoniens qu'un sens théorique et abstrait, et qui devait devenir pour le socialisme révolutionnaire un drapeau de haine et de vengeance. Tel fut le but du passé : quant à l'avenir, ce doit être l'exploitation de la nature « par l'homme associé à l'homme ». En d'autres termes, « la guerre et la paix, » tels sont les deux pôles opposés de l'activité humaine, des périodes critiques et des périodes organiques, du passé et de l'avenir.

L'exploitation de l'homme par l'homme a eu trois phases ou trois degrés : l'esclavage, le servage, le prolétariat. Les saint-simoniens, qui affectent d'apporter dans l'appréciation du passé un grand esprit d'impartialité et d'équité, ne méconnaissent pas le progrès de l'un de ces états à l'autre : ils ne soutiennent pas, comme les socialistes sans scrupules, que l'ouvrier est plus misérable que l'esclave, car le prolétaire, disent-ils, a « la propriété de sa personne, » néanmoins son état n'est qu'un

servage mitigé. En effet, quoique le contrat passé entre le maître et l'ouvrier soit une transaction entre l'un et l'autre, cependant cette transaction n'est pas libre de la part de l'ouvrier, car il est obligé de l'accepter sous peine de la vie. Sans doute, s'il se faisait entre les différentes classes de la société un continuel échange, qui mît les uns en haut, les autres en bas, suivant les mérites de chacun, l'inégalité n'aurait rien de contraire à la nature et à la justice; mais l'incapacité de naissance, supprimée par la loi, subsiste toujours en fait. « Les avantages et les désavantages sociaux se transmettent héréditairement; la misère est héréditaire. » Les travailleurs sont exploités par les chefs d'industrie, qui eux-mêmes, quoiqu'à un moindre degré, le sont aussi par les propriétaires de fonds. La révolution a supprimé la « servitude des personnes, » mais elle a laissé subsister la « servitude de la terre ». Peu importe que le seigneur ne porte plus le titre de marquis ou de comte, et qu'il s'appelle rentier, capitaliste, propriétaire, bourgeois; sous tous ces noms divers, il reste investi du monopole des richesses, c'est-à-dire de la faculté de disposer à son gré, et même dans l'oisiveté, des « instruments de travail. » Si donc on veut s'élever au-

dessus du prolétariat, ce n'est plus la personne, ce sont les choses qu'il faut affranchir. Il faut s'attaquer hardiment à la réforme de la propriété.

Les saint-simoniens montraient beaucoup d'habileté dans leur critique de la propriété. Ils prétendaient ne pas vouloir l'abolir, mais seulement la modifier : ce dont il y a tant d'exemples dans l'histoire. La propriété n'est pas un fait absolu : elle a passé par des phases bien différentes. D'abord c'est l'homme lui-même qui a été une propriété : la terre a subi aussi bien des conditions diverses d'appropriations. La propriété féodale n'est pas celle du code civil. Le droit de transmettre a eu également ses phases : liberté absolue, droit d'aînesse, partage égal, droit de masculinité, etc., que de formes diverses d'un même droit! Pourquoi n'y aurait-il pas une phase nouvelle? Ils discutaient ensuite les diverses théories des économistes et des publicistes. On connaît par exemple la théorie de Ricardo et de Malthus sur la rente, à savoir « que la différence de qualité des terres exploitées permet d'employer une partie des produits sociaux à autre chose qu'à l'entretien des cultivateurs. » Soit; mais pourquoi cette partie disponible des produits serait-elle employée à nourrir

sans rien faire de nobles propriétaires ? Encore si elle servait comme au moyen-âge à payer les guerriers ; mais pourquoi payer cet avantage à ceux qui ne font rien, aux « oisifs ? » Le code civil définit la propriété, « le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu que l'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois. » Définition vague et négative qui ne nous apprend en aucune façon dans quel dessein les lois restrictives de ce droit absolu seront instituées. Cazalis, à la Constituante, disait toute la vérité lorsqu'il s'écriait : « Il n'est pas un paysan qui ne vous apprenne ce que vous ignorez : c'est que *celui qui n'a pas cultivé n'a pas droit de recueillir les fruits.* » Le propriétaire oisif qui succède à son père par droit de naissance a-t-il cultivé ? D'où lui vient donc le droit de recueillir les fruits ?

On voit comment les saint-simoniens furent conduits à leur doctrine sur l'héritage. Cette doctrine était implicitement contenue dans leur principe : « à chacun selon sa capacité ; à chaque capacité suivant ses œuvres. » Le principe du mérite personnel pris à la rigueur devait conduire à supprimer tout avantage dès la naissance. Or il subsiste encore un avantage de ce genre, qui à lui seul égale et surpasse

tous les priviléges du passé : c'est l'héritage. « Hériter, disait Destutt de Tracy, devient un moyen d'acquérir, et qui plus est, ou plutôt *qui pis est*, un moyen d'acquérir sans travail. » C'est donc, même suivant les économistes, un mal, mais un mal nécessaire, un « ulcère inévitable, » comme J.-B. Say le disait des gouvernements. Est-il vrai cependant que ce soit un mal incurable? Succéder, c'est remplacer. Pour remplacer un homme chargé d'un travail quelconque, n'est-il pas juste d'exiger des conditions quelconques de capacité? Dans le système actuel de l'héritage, pour succéder à quelqu'un, il suffit d'être son propre parent; pour être propriétaire (ce qui est la plus haute et la plus difficile des fonctions), il n'est pas nécessaire de savoir faire quelque chose. Quoi de plus contraire au principe du mérite personnel, base de notre société depuis la révolution? Pourquoi ne serait-il pas établi que l'usage ou la direction d'un atelier, d'un instrument d'industrie quelconque (une terre, par exemple), passerait toujours, après la mort ou la retraite du titulaire, dans les mains de l'homme le plus capable de le remplacer?

Cette théorie se rattachait à la manière dont les

saint-simoniens entendaient la propriété. Ce que l'on appelle de ce nom d'ordinaire c'est « l'ensemble des richesses qui ne sont pas destinées à être immédiatement consommées, et qui donnent droit aujourd'hui à un revenu. » Elle comprend les fonds de terres et les capitaux, ce que les économistes appellent « fonds de production. » Or ces fonds n'étaient, suivant les saint-simoniens, que « des instruments de travail. » Les propriétaires n'en sont que les dépositaires, et leur fonction consiste à les distribuer aux travailleurs. Là est le nœud de la théorie. Ce qui est économisé sur le travail passé ne doit pas l'être dans un intérêt exclusif de jouissance individuelle. Il ne l'est que pour « créditer le travail futur. » Dira-t-on que le travail sera découragé s'il n'est pas mis en possession de ce surplus qu'il a su économiser? Les saint-simoniens ne restaient pas court devant cette objection, car ils prétendaient que le travail peut être suffisamment encouragé par l'avancement de fonction, comme il l'est aujourd'hui dans les administrations : on ne voit pas par exemple que dans l'armée, dans la magistrature, dans l'université, le mobile de l'avancement ne soit pas suffisant pour pousser au travail. Toute la question revient donc toujours à savoir si la

distribution des instruments de travail se fait mieux par des détenteurs irresponsables ou par la société tout entière. Aujourd'hui, cette fonction est entre les mains des propriétaires ; on peut se demander s'ils la remplissent « avec intelligence, à peu de frais, d'une manière favorable à l'accroissement des produits. » Or d'un côté il faut convenir que les propriétaires ne vendent pas leurs services à bon marché : il suffit pour cela de considérer la large part qu'ils s'attribuent dans la répartition. D'un autre côté, les crises périodiques et les catastrophes fréquentes qui désolent l'industrie donnent à penser que les propriétaires apportent peu de lumières dans l'exercice de leurs fonctions. Il est facile du reste de s'en assurer en se demandant quelles seraient les conditions d'une bonne et sage distribution des instruments de travail. Il faut d'abord qu'ils soient répartis en raison du besoin de chaque localité et de chaque branche d'industrie, puis en raison des capacités individuelles, enfin que la production soit organisée de manière à n'avoir jamais à redouter ni disette ni encombrement. La distribution des instruments de travail est une fonction sociale, comme l'éducation, la justice et la guerre. Il faut qu'elle soit

organisée. Pourquoi l'industrie destructive serait-elle organisée, et l'industrie productive ne le serait-elle pas? L'état seul connaît les besoins militaires du pays : pourquoi serait-il incompétent pour les besoins industriels? Les distributeurs actuels sont ignorants, isolés, ont des intérêts opposés; ils ne connaissent ni les besoins de la production, ni ceux de la consommation. L'état actuel de libre concurrence rappelle les guerres privées du moyen-âge, les grandes compagnies, la course, en un mot toutes les institutions d'un temps où la guerre était individuelle au lieu d'être sociale. Lorsque la royauté a enlevé aux barons le droit de guerre pour se le réserver à elle seule, lorsqu'elle a substitué l'armée nationale aux armées féodales, elle a soulevé autant de protestations qu'aujourd'hui ceux qui combattent la féodalité industrielle et veulent la remplacer par un gouvernement national de la richesse.

La conséquence de toute cette déduction, c'est que l'affranchissement du prolétariat ne peut se faire que par un dernier progrès, qui consiste « à transporter le droit de succession de la famille à l'État, » en d'autres termes par l'abolition de l'héritage. C'est par cette doctrine que le saint-simonisme croyait

donner un sens net et pratique aux protestations vagues de Saint-Simon contre les oisifs : celui-ci signalait le mal, mais il n'avait pas trouvé le remède. L'héritage est aujourd'hui le dernier refuge de l'oisif. Il n'y a plus qu'une seule hérédité, celle de la fortune. Détruire cette hérédité, le droit du mérite personnel subsiste seul : « le travail devient le seul titre de propriété. »

Nous voici donc revenus, dira-t-on, au système de Babeuf, au communisme, à la loi agraire. Non, répondaient les saint-simoniens. Ils repoussaient même ce système avec autant d'énergie que le régime actuel. Ils le combattaient par les mêmes raisons qu'on a toujours invoquées contre lui. Dans ce système, disaient-ils, où toutes les parts sont égales, tout principe d'émulation est anéanti. L'équilibre d'ailleurs, à peine établi, serait à chaque instant rompu, et l'inégalité tendrait sans cesse à se reproduire. Enfin le système de l'égalité des biens ne fait que transporter le privilége d'une classe à une autre, et au profit des moins capables et des moins laborieux. En un mot, dans leur *Pétition au président de la chambre des députés*, résumant les arguments précédents, ils disaient : « Les saint-simoniens repoussent le partage égal,

comme une violence plus grande, une injustice plus révoltante que le partage inégal. Ils *croient à l'inégalité naturelle des hommes*, et regardent cette inégalité comme la base même de l'association. Ils repoussent la communauté comme la violation de cette loi qui veut que chacun soit placé selon sa capacité et rétribué suivant ses œuvres. Mais en vertu de cette loi ils demandent l'abolition de tous les priviléges de la naissance sans exception, et par conséquent la destruction de l'héritage. Ils demandent que tous les instruments de travail soient réunis en un fonds social pour être exploités par association et hiérarchiquement. »

Les saint-simoniens avaient raison de dire qu'ils repoussaient l'égalité des biens; mais peut-être jouaient-ils sur les mots lorsqu'ils se défendaient de l'accusation de communisme. Sans doute ils étaient inégalitaires, mais ils étaient communistes en ce sens que, suivant eux, tous les capitaux devaient appartenir exclusivement à l'état et étaient mis par conséquent en commun, l'usufruit seul appartenant aux individus, et encore sous la surveillance et par la distribution du gouvernement. Au reste, Babeuf également, et avant lui Mably, s'étaient défendus de la

même accusation par les mêmes raisons : ils avaient combattu la loi agraire et le partage comme absurde et impraticable ; c'est précisément le propre du communisme de s'opposer à toute idée de partage, soit égal, soit inégal. La propriété indivise de tous les fonds est l'essence même du communisme; cette idée était incontestablement celle du saint-simonisme. Il est juste cependant de reconnaître qu'il s'élevait fort au-dessus du babouvisme, non-seulement par les moyens pacifiques qu'il prétendait employer, mais encore par le principe du mérite personnel, qui était la clé de voûte de tout l'édifice, tandis que Babeuf n'avait rêvé qu'une égalité brutale de jouissances, et le partage, sinon du fonds, du moins des produits.

La doctrine sociale des saint-simoniens était donc une sorte de communisme inégalitaire. Ils maintenaient, et même poussaient à l'excès le principe de la hiérarchie et de l'autorité. Tout le monde était classé dans un vaste système embrassant la société tout entière et tous les genres d'activité, et organisé sur le plan de nos grandes administrations publiques. Nos sectaires étaient très-habiles et très-ingénieux pour faire comprendre leur système et en même temps en atténuer les côtés choquants, en se servant d'exem-

ples familiers à tous et empruntés à l'état actuel. Prenez par exemple, disaient-ils, l'administration des ponts-et-chaussées ou celle des eaux et forêts; n'est-ce pas une exploitation du sol par la société tout entière? Y a-t-il rien là qui choque les idées communes? Le personnel n'y est-il pas classé et rémunéré selon son mérite et selon ses œuvres? Qu'y a-t-il là de contraire à la justice, à la morale, à l'ordre social? Dès lors pourquoi ne serait-il pas permis de se demander si le même système d'exploitation ne pourrait pas s'appliquer plus loin? Si l'état a entre les mains les manufactures de Sèvres, des Gobelins, des tabacs, pourquoi n'en pourrait-il point avoir d'autres? Pourquoi ne serait-il pas chargé, sur toute la surface du sol, de mettre la production en harmonie avec la consommation, de répartir les individus dans l'atelier industriel en raison de la nature et de la portée de leur capacité, comme il le fait précisément pour les ingénieurs, pour les juges, pour les professeurs, pour les soldats? Enfin, pour aplanir encore et faciliter les abords du système, les saint-simoniens aimaient à remplacer les termes de la langue politique par ceux de la langue industrielle. Ainsi il n'était pas question de gouvernement, ni d'état, mais d'une

banque centrale, desservie par des banques de plus en plus spéciales jusqu'aux dernières localités. A cette banque supérieure « convergeraient tous les besoins; » de la même banque « divergeraient tous les efforts. » Les banques générales ne livreraient aux localités « des crédits, » c'est-à-dire des instruments de travail, qu'après avoir « balancé les opérations diverses, en raison des besoins de chaque localité et de chaque branche d'industrie. » Dans le fait, malgré toutes ces expressions adoucies, l'état saint-simonien, par l'abolition de l'héritage, devenait seul propriétaire de tous les fonds et en même temps le seul entrepreneur et administrateur. Ce que les saint-simoniens appelaient « créditer, » c'était confier à tel groupe ou à tel individu l'exploitation de telle usine, la culture de telle terre. La société tout entière n'était plus qu'un atelier unique, un régiment.

Dans ce système, ce qu'on nomme aujourd'hui le revenu ne serait plus qu'un « traitement » ou une « retraite. » Un industriel ne posséderait pas autrement un atelier, des ouvriers, une terre, qu'un colonel ne possède aujourd'hui une caserne, des soldats et des armes. L'héritage consisterait à succéder à quelqu'un, comme aujourd'hui, quand une place est

vacante par décès ou par retraite ; or l'on ne voit pas, disaient-ils, que les hommes soient moins ardents à succéder aux places qu'aux héritages. En un mot, il n'y a plus de propriétaires : il n'y a plus que des « fonctionnaires, » c'est l'expression même d'Enfantin.

On voit comment le saint-simonisme essayait d'éluder et de désarmer les objections que l'on fait d'ordinaire au communisme. C'est décourager le travail, dit-on, que de mettre tout en commun, car nul n'a d'intérêt à travailler, s'il n'a rien à lui. En outre c'est méconnaître le droit au repos et au loisir : celui qui a travaillé toute sa vie a bien le droit de se réserver une part de ce qu'il a gagné pour se reposer dans ses vieux jours. Les saint-simoniens reconnaissaient ces deux vérités, et ils prétendaient y faire droit. Ils soutenaient que l'émulation est suffisamment excitée par l'avancement de fonctions, et le droit au repos suffisamment satisfait par la pension de retraite. Combien d'hommes aujourd'hui ne deviennent pas propriétaires dans le sens propre du mot, et travaillent cependant avec âpreté, soit pour obtenir de l'avancement, soit pour s'assurer une retraite ? Qu'y avait-il d'étrange à ce qu'il en fût de même pour tous et que

chacun ne possédât que ce qu'il aurait mérité? On invoque comme un sentiment naturel à l'homme le besoin de posséder; mais ce sentiment n'est-il pas mieux satisfait dans l'artilleur qui aime *sa* pièce, le marin qui aime *son* bâtiment, quoique l'un et l'autre appartiennent à l'état, que dans l'oisif qui n'a de rapport avec ses champs et ses bois que par l'impôt que lui paient ses fermiers?

Pour bien comprendre l'organisation du travail dans le système saint-simonien, il faut encore avoir devant les yeux l'organisation de l'armée. Dans l'armée, il y a des corps de génie, d'artillerie, de cavalerie, d'infanterie. De même il y aura des associations de cordonniers, de tailleurs, de fabricants de chapeaux. Toutes ces associations seront reliées entre elles, et elles agiront sous une impulsion unique. Dans l'armée, la camaraderie, la fraternité, existent entre les soldats, de même le rapprochement des hommes livrés aux mêmes fonctions formera des « familles d'élection ». De plus l'économie sera considérable. Ces dernières considérations nous montrent le point par où le saint-simonisme touche au fouriérisme.

Après la répartition des instruments de travail

vient la répartition des produits. Aujourd'hui cette répartition se fait par le mode de la vente et de l'achat, mode essentiellement vicieux, puisqu'il ne permet pas de régulariser la production, — immoral, car il établit dans la société une lutte permanente. Dans la société saint-simonienne, la distribution des produits se fera par l'état, comme celle des fonds. L'état sera le seul commerçant comme le seul industriel. Ici les saint-simoniens ne pouvaient dissimuler la parenté de leur système avec celui de Mably et de Babeuf, qui deviendra plus tard celui de Cabet. A côté des grands ateliers de production, il y aurait des grands magasins de distribution; ces magasins sont entre les mains de fonctionnaires qui répartissent les produits « d'après la règle donnée par les gouvernants. » On peut se faire une idée de la manière dont aurait lieu la répartition, par ce qui a lieu aujourd'hui pour la distribution des eaux de Paris, ou pour celle du gaz. Dans un cadre plus resserré, on peut offrir l'exemple de quelques manufactures où les ouvriers sont logés et nourris, et où l'on pourvoit même à l'éducation de leurs enfants. Un autre exemple est encore celui de quelques fonctionnaires publics qui reçoivent de l'état logement, chauffage, ser-

vice et même objets de luxe, tels que voitures, mobilier, etc. L'application du système n'a donc rien de contraire à la pratique et à l'expérience.

Cependant il restait une difficulté. Cette distribution faite au nom de l'état par des fonctionnaires publics se comprend, si l'on veut, pour les objets nécessaires ou utiles à la vie : mais pour les choses de luxe, les objets d'art, pour tout ce qui tient au goût, à la fantaisie, à l'imagination, comment se représenter un partage officiel et réglementaire? Aujourd'hui même, les mobiliers fournis par l'état sont des mobiliers de convention, sans caractère, sans charme, sans intérêt. Le luxe officiel est le plus plat et le plus pauvre des luxes. Renoncera-t-on donc à ce qui est l'un des charmes de la vie, au choix de ce qui plaît, de ce qui orne, de ce qui réjouit les yeux? et, pour aller plus droit encore à la difficulté (car les saint-simoniens avaient le sens trop pratique et le goût trop mondain pour éluder ce problème), que deviendra le goût pour la toilette, pour les bijoux, pour tout ce qui brille, l'un des attributs les plus aimables de la femme? La secte qui prêchait la réhabilitation de la chair pouvait-elle condamner ses adeptes au régime de Lacédémone et à l'austérité cénobitique?

Non sans doute, car le saint-simonisme tenait précisément à se distinguer du communisme antique par sa prédilection pour le beau, l'art, le plaisir des sens. On résolvait la difficulté en réservant une place au choix libre et individuel dans la rémunération faite à chacun. Un crédit serait ouvert aux différents citoyens et citoyennes, en raison de leur mérite, dans les magasins de luxe, et chacun, en donnant son nom, serait autorisé à se fournir dans les limites de ce crédit. Il en était de même pour la nourriture, et chacun, en raison de ses goûts et de ses besoins, choisirait sur une liste faite d'avance, comme on choisit aujourd'hui dans les restaurants à prix fixe.

Enfin nos sectaires n'avaient pas même négligé la question des moyens d'application. Ils reconnaissaient que l'exécution rigoureuse de leur système était trop en opposition avec l'état actuel de la société pour être tentée immédiatement. Ils proposaient donc des moyens de transition, qui eussent adouci le passage. Ces moyens étaient très-bien choisis, car, n'étant pas absolument contraires à l'état actuel des choses, ils ne faisaient pas violence à la société et pouvaient conduire sans secousse à un autre régime. C'était d'abord l'abolition, ou tout au moins la res-

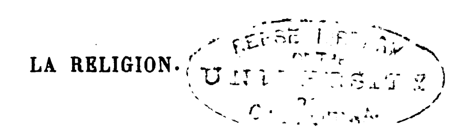
triction et la limitation des successions collatérales. Si l'on fixe en effet aujourd'hui la dernière limite du droit de succéder au douzième degré, pourquoi pas au dixième, au huitième, au sixième? Ainsi le droit de succéder se trouvait peu à peu réduit sans rien changer d'essentiel à l'ordre actuel. Un second moyen consisterait à augmenter l'impôt sur les successions, et à faire passer ainsi entre les mains de l'état une partie de plus en plus grande du capital social. En même temps, par l'augmentation du nombre des banques et la réduction du taux de l'escompte on mettait le capital et le crédit à la disposition du plus grand nombre. Enfin, revenant au projet primitif de Saint-Simon, à celui qui dès 1817 avait été le point de départ de tout le mouvement socialiste, Enfantin demandait « la mobilisation de la propriété foncière, » affranchie du joug hypothécaire et l'assimilation des propriétaires fonciers aux commanditaires industriels.

En supposant réalisé le plan social dont nous venons de donner l'esquisse, on se demandera quelle pourrait être l'organisation politique de la nouvelle société. Qu'adviendrait-il du pouvoir exécutif, du pouvoir législatif, du pouvoir judiciaire, des libertés pu-

bliques, de la liberté de la paresse, de l'individu, de la conscience, du travail, en un mot de ce que l'on a appelé les principes de 89? Sur toutes ces questions, il faut avouer que les saint-simoniens étaient vagues, obscurs, très-discrets, soit qu'ils craignissent de se compromettre avec le gouvernement d'alors, qui leur laissait la parole libre sur les réformes sociales, mais n'eût pas permis un appel direct à un nouveau régime politique; soit que, craignant de froisser des opinions populaires, ils aient jugé à propos de laisser dans l'ombre la partie la moins séduisante de leur système. Mais par leurs attaques continuelles contre le libéralisme, par leurs critiques de ce qu'ils appelaient la politique constitutionnelle, ils donnaient à entendre qu'ils considéraient les garanties politiques comme des mesures de transition, bonnes pour les époques critiques, et inutiles aux époques organiques. Au reste, le caractère propre de la politique du saint-simonisme se manifestera plus clairement lorsque nous nous serons rendu compte de son système théologique.

III

LA RELIGION.



C'est Saint-Simon lui-même qui, dans son *Nouveau Christianisme*, avait suggéré à ses disciples l'idée que, pour construire une société nouvelle, il fallait une religion nouvelle. Au reste l'idée d'un grand et prochain renouvellement religieux, soit par le christianisme, soit en dehors du christianisme, se manifeste à la fois depuis la seconde moitié du XVIIIe siècle dans un certain nombre de faits et d'écrits. On trouvera cette doctrine, par exemple, dans l'*Éducation du genre humain*, de Lessing : partant de l'idée que la révélation a déjà franchi deux phases, l'Ancien et le Nouveau Testament, Lessing avait conclu que la reli-

gion est progressive, et qu'une troisième phase est prochaine. Ce petit écrit de Lessing, traduit par Eugène Rodrigues, frère d'Olinde, a été l'une des autorités de l'église saint-simonienne, et c'est elle qui le fit connaître en France. Dans la révolution même, on avait vu plusieurs tentatives pour fonder une religion nouvelle, en harmonie avec les lumières modernes. Je ne parle pas du *Culte de la Raison*, qui n'était que la religion de l'athéisme, mais du culte de l'Être suprême, que Robespierre avait essayé d'établir, et qui était le déisme de Jean-Jacques Rousseau. A côté de cette tentative quasi officielle, il faut rappeler la secte des théophilanthropes, plus ou moins protégée par Robespierre lui-même, et à laquelle appartenait l'un des premiers directeurs, La Révellière-Lépaux. Aux théophilanthropes se rattachent les *illuminés* ou mystiques, dont le représentant allemand était Weishaupt, et qui, rattachés aux francs-maçons, aux rose-croix, sont considérés par quelques écrivains, l'abbé Barruel, Monnier, comme ayant été les instigateurs secrets de la révolution française. En France, les illuminés trouvèrent un chef éminent dans un esprit supérieur, malgré sa bizarrerie, Saint-Martin, le *philosophe inconnu*, pour qui la révolution française

tout entière n'aurait été qu'une révolution religieuse, ayant pour but d'amener le règne de la vraie religion, du vrai christianisme, c'est-à-dire une religion spirituelle dont les dogmes étaient les plus vagues du monde. Le comte J. de Maistre, qui avait connu Saint-Martin, en reçut cette idée d'un vaste renouvellement religieux qui devait s'opérer dans l'Europe entière, et qui amènerait la réunion de toutes les églises chrétiennes ; et cette prédiction, développée avec enthousiasme dans une page éloquente des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, était une des prophéties que les saint-simoniens aimaient le plus à rappeler. Un autre écrivain distingué, appartenant à l'école néo-religieuse, Ballanche, était également cher aux saint-simoniens pour sa doctrine de la *Palingénésie sociale*, où ils croyaient retrouver un pressentiment de leur doctrine. En général, l'école saint-simonienne, une fois sous la direction d'Enfantin, eut beaucoup plus d'affinité avec l'école théocratique qu'avec l'école libérale. Il recommandait particulièrement Bonald, de Maistre, Lamennais, Ballanche, les louait surtout de relever et de défendre le principe de l'autorité, de la hiérarchie, de l'obéissance. Enfin, pour n'omettre aucun des antécédents historiques de la

tentative religieuse du saint-simonisme, rappelons encore un article célèbre du *Globe*, lorsqu'il était encore journal libéral, l'article de Jouffroy : *Comment les dogmes finissent*[1]. Dans ce travail, l'auteur examinait comment un dogme religieux grandit, décroît et meurt, comment dans sa dissolution se préparent les éléments d'un dogme nouveau. Il peignait vivement cette situation comme étant celle de notre âge, et montrait la jeunesse de son temps impatiente et avide d'une nouvelle doctrine.

C'est sous l'influence de ces idées et de ces impulsions diverses que les disciples de Saint-Simon se préparèrent vers la fin de 1829 à transformer leur doctrine industrielle en une doctrine religieuse.

Et d'abord y a-t-il lieu à une doctrine religieuse ? L'humanité a-t-elle un avenir religieux? Soutenir l'affirmative, c'était alors, devant les héritiers encore vivants du XVIIIe siècle, ce serait encore aujourd'hui, en présence du débordement des idées matérialistes, s'exposer à toutes les railleries, à tous les dédains ; c'est cependant ce que les saint-simoniens ne crai-

1. Pour bien comprendre l'importance de cet article, il ne faut pas oublier qu'il est de 1826, par conséquent très-antérieur à la tentative religieuse du saint-simonisme.



gnirent pas de faire. Ils ont contribué pour leur part à relever l'idée religieuse du naufrage où, pendant le XVIIIe siècle, elle avait paru sombrer. Tout ce qui a été dit de nos jours, tout ce qui se dit encore sur la religion de l'avenir part de là. Ils affirmaient même que la religion de l'avenir serait plus grande que celle du passé. Elle serait, elle devait être, selon eux, la synthèse de toutes les autres. Aucun fait, aucun progrès ne peut avoir lieu en dehors de Dieu et de sa loi. On se heurte, il est vrai, contre des opinions très-répandues, depuis la philosophie du XVIIIe siècle : par exemple que la religion est le fruit de l'enfance des sociétés, que la science en a définitivement délivré les esprits; mais ce sont là de nouveaux préjugés. Les sciences (et les saint-simoniens se croyaient autorisés à en parler) n'ont fourni aucune preuve ni même aucune objection insoluble contre Dieu et l'ordre universel, ou *plan providentiel*. Ce ne sont pas les sciences qui sont irréligieuses : ce sont les idées philosophiques du dernier siècle, idées essentiellement négatives, fruit d'une société anarchique. Ce n'est pas dans leurs travaux positifs, dans les faits et dans les lois de la nature que les savants ont puisé leurs idées irréligieuses, c'est dans une *hypothèse*

critique empruntée aux philosophes, à savoir, que tout est le produit du hasard. Au contraire, que se proposent les sciences dans leur dessein final? C'est de coordonner toutes les lois de la nature en une loi unique : or, cela implique précisément que tout est lié dans l'univers, ce qui est le contraire de l'hypothèse du hasard. Plus la science se développera, moins elle sera portée à l'athéisme, plus elle rendra évident le plan providentiel. Voyez les plus grands savants, Newton, Képler, Descartes, Leibniz; tous ont été des hommes religieux. Cette controverse des saint-simoniens contre l'athéisme scientifique est très-estimable. Elle conserve encore toute sa valeur aujourd'hui. Ces sectaires si décriés se rencontrent ici avec les apologistes les plus orthodoxes et invoquent les mêmes arguments. Sans doute, ce n'est pas dans l'intérêt des mêmes idées, mais ils ont eu le mérite de montrer que l'idée religieuse n'est pas exclusive des idées modernes et qu'elle est liée à leur progrès; ils ont montré le principe même de ce progrès non dans la négation, mais dans l'affirmation d'un ordre idéal et divin.

L'esprit d'irréligion, disaient-ils encore, s'explique dans les époques critiques où tout est confusion

et désordre : il est alors naturel de croire que le monde est fait comme la société elle-même. L'histoire ne paraît plus qu'une suite absurde de révolutions sanglantes, sans raison ni but, et le monde un chaos. Alors Dieu se retire du cœur de l'homme, et avec lui la moralité, car il n'y a pas de moralité sans destination, sans but, et point de but sans Dieu. Le saint-simonisme était donc absolument contraire à ce que l'on a appelé depuis la morale indépendante ; il se refusait à séparer la morale de la religion. On parle de faits positifs, de lois positives ; mais il n'est pas de fait plus positif que celui-ci : l'homme est un être religieux.

Ici les saint-simoniens rencontraient un adversaire dans un des leurs, ou plutôt dans un penseur qui avait été des leurs et qui s'était séparé d'eux, Auguste Comte, qui, dans le *Troisième cahier du Catéchisme industriel*, avait posé les bases de sa doctrine et avait rompu avec son maître, précisément pour ne pas le suivre sur le terrain religieux. Dans cet ouvrage, que Saint-Simon avait d'abord accepté, mais sous réserve, Auguste Comte, aspirant à devenir à son tour chef d'école, exposait sa théorie, depuis célèbre, des trois états : théologique, méta-

physique et positif, — doctrine absolument contraire à l'idée d'une régénération religieuse, quoique plus tard lui-même, redevenu à son tour sur ce point le disciple de Saint-Simon, se soit appliqué à fonder une religion positiviste ; mais alors il était nettement hostile à toute pensée de ce genre. Rencontrant un tel adversaire si près d'eux, les saint-simoniens durent faire tous leurs efforts pour l'écarter. Ainsi, bien avant que le positivisme eût réussi à se faire connaître du public, les saint-simoniens l'avaient déjà soumis à une critique sévère et pressante. La prétendue loi des trois états s'expliquait suivant eux par le passage d'une époque organique à une autre époque organique, mais n'était nullement la loi universelle de l'humanité. Soit une société fondée sur une doctrine religieuse, le polythéisme, par exemple ; cette doctrine ne suffisant plus à l'état des esprits, il est très-vrai que la métaphysique survient, qui s'attaque au dogme et ruine le surnaturel : telle fut l'œuvre de Socrate et de Platon. Puis vient l'état soi-disant positif, l'athéisme d'Épicure, qui poursuit cette œuvre critique jusqu'à ce que le dogme soit entièrement dissous ; mais il ne s'ensuit nullement que l'état positif, en tant que

négation de la religion, soit un état définitif : témoin le christianisme succédant au scepticisme antique. C'est prendre un progrès transitoire pour une loi absolue.

Après avoir écarté les objections, on procédait par démonstration directe, non pas en prouvant Dieu, « on ne prouve pas un axiome, » mais en employant la méthode historique, méthode favorite des disciples de Saint-Simon. Ils essayaient de prouver que le sentiment religieux a toujours été en progrès dans le monde, ce qui atteste à quel point il est conforme à la vraie destination de l'humanité. La religion a passé par trois phases : le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme. Le fétichisme est la divinisation de toutes les productions de la nature, et cela sans lien, sans unité. Le polythéisme établissait un lien entre les forces isolées et une hiérarchie entre les groupes ; de plus il prêtait aux forces de la nature les attributs humains. Enfin le monothéisme, subordonnant les dieux inférieurs à un Dieu suprême, exprimait l'unité et l'harmonie de l'univers. — Au progrès des conceptions correspondait également le progrès des sentiments. Au premier moment, c'est-à-dire dans le fétichisme, la

« crainte » domine : l'homme s'humilie devant les forces de la nature. De plus le dogme de la vie future apparaît à peine ; l'homme, condamné à disputer sa vie, n'a que peu de temps à consacrer à la notion d'une autre vie. Dans le polythéisme, la crainte n'est plus le seul sentiment, mais elle est encore le sentiment dominant ; la « piété » commence à se montrer, mais elle est subordonnée à la crainte. La croyance à la vie future prend plus d'importance, mais comme « sanction pénale plutôt que rémunératrice. » Le monothéisme vient enfin, et il traverse deux phases, le judaïsme et le christianisme. Dans le judaïsme, la crainte et l'amour se font équilibre, et la croyance à l'immortalité de l'âme reste enveloppée et confuse ; dans le christianisme enfin, qui a été jusqu'ici le point culminant de l'esprit religieux, c'est l'amour qui domine, amour de Dieu et amour des hommes : la vie future, entendue comme vie personnelle et consciente, comme récompense non moins que comme châtiment, prend la valeur d'un dogme précis et absolu. Tel est le progrès religieux, au point de vue individuel ; il n'est pas moins réel au point de vue social : la religion va sans cesse en s'élargissant. C'est ainsi que le fétichisme n'est encore que le culte domes-

tique; le polythéisme le culte national; le christianisme enfin, forme achevée du monothéisme, le culte humain.

Ainsi le progrès religieux est incontestable; mais ce progrès est-il achevé? L'humanité est-elle parvenue à la dernière forme religieuse? Le christianisme est-il suffisant? Ici les saint-simoniens se séparaient de l'orthodoxie, avec laquelle ils avaient jusque-là marché d'accord. Ils croyaient, comme Saint-Simon, à la nécessité d'une nouvelle phase du christianisme, devenu impropre, suivant eux, à satisfaire les besoins nouveaux de la civilisation. Quelles étaient donc les lacunes et même les erreurs reprochées par eux au christianisme, et qui appelaient la nécessité d'une nouvelle religion?

L'erreur fondamentale du christianisme, tel du moins qu'il a été interprété par l'église, est que, fondé sur la fraternité, il enseigne que ce principe ne peut se réaliser que dans le ciel. Sans doute, l'église prêche la fraternité à l'individu, mais elle ne l'admet pas comme dogme social. Elle livre la terre au mal et réserve le bien pour un autre monde. De là la doctrine des deux pouvoirs, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, la société restant toujours

sous l'empire de la force, tandis que l'église prêchait la paix. C'est ainsi qu'elle proclame l'égalité des hommes en Jésus-Christ, et laisse subsister sur la terre l'esclavage et l'oppression des pauvres par les riches. Non qu'elle ait eu tort de maintenir le principe de la hiérarchie parmi les hommes, car l'égalité absolue est une chimère ; mais elle a été païenne en acceptant le principe de l'inégalité fondée sur le hasard et sur la force, au lieu de l'inégalité de mérite ; elle l'a été encore en livrant le sort des faibles à la bonté arbitraire des forts, au lieu de les confier à la protection impartiale et équitable de la société tout entière.

Pourquoi l'église n'a-t-elle pas imposé sa loi à la société politique ? C'est que, suivant les saint-simoniens, son dogme était incomplet. Le vice fondamental de ce dogme, c'est l'état d'abaissement et de réprobation où elle place la matière et la chair. Son seul objet est l'esprit. La chair doit souffrir et être mortifiée par l'esprit. Sans doute, il semble qu'à certains points de vue le christianisme ait voulu au contraire relever la chair. Tel est par exemple le sens du dogme de l'incarnation, de la résurrection des corps, de la sanctification du mariage, de l'absti-

nence de la chair des animaux. De plus, l'église s'est élevée contre l'hérésie qui fait de la chair un principe éternel et absolu du mal, contre le gnosticisme; elle a donc relevé la matière à quelques égards, et une grande religion faite pour l'universalité des hommes, ne pouvait faire autrement. Mais ce ne sont là que des apparences dont la signification est tout autre qu'elle ne le paraît. Pourquoi en effet le Christ s'est-il fait chair? Pour expier les péchés des hommes : la chair n'est donc ici qu'un symbole de souffrance. La résurrection des corps est inutile. A quoi sert le corps des justes dans le paradis? Le mariage est sanctifié, mais il n'est qu'un moindre mal; le célibat est considéré comme supérieur. Quant à l'abstinence, elle n'a pas, comme dans le brahmanisme, un sens de sympathie pour les animaux; elle n'est qu'un moyen de mortifier la chair des hommes. Métaphysiquement, le Dieu chrétien est esprit et n'est qu'esprit. Les sciences de la chair ou de la matière sont sacrifiées aux sciences de l'esprit. Le travail est un mal, un châtiment : la mendicité et la pauvreté sont des vertus. Aussi est-ce en dehors de l'église que se sont développées l'industrie, la science, la poésie. Cependant, comme en réprouvant la chair on ne



pouvait la supprimer, il s'ensuivait que l'ordre charnel et temporel, le siècle, le monde continuait à subsister, mais en dehors de l'église et de son action. Cet ordre n'ayant aucune valeur, l'église ne se donnait pas pour mission de l'améliorer, si ce n'est que très-superficiellement, et dans le détail elle continuait l'antagonisme au lieu de tendre à l'unité.

Quel est donc le progrès qui reste à faire? On pourrait croire, en suivant l'indication du passé et la progression précédente, qu'il consisterait à se dégager encore de plus en plus de l'ordre matériel, et à sacrifier absolument et définitivement la chair à l'esprit. Ce serait une erreur, car l'humanité tend à l'unité et à la paix, et non à la division et à l'anéantissement. Or, tous les termes ayant été précédemment parcourus, d'une part l'unité matérielle, charnelle, ayant été le dogme du judaïsme, et l'unité spirituelle celui du christianisme, il reste à réunir et à fondre ces deux espèces de choses en un seul principe. Au dieu-matière, au dieu-esprit, il faut substituer aujourd'hui le dieu-esprit-matière, en un mot l'unité de substance. De là cette formule d'Enfantin : « Dieu est *un*. *Dieu est tout ce qui*

est ; tout est *en lui*, tout est *par lui*, *tout est lui* [1]. »

On voit que par un chemin rapide et sans grands détours métaphysiques, le saint-simonisme arrivait de son côté aux mêmes conclusions fondamentales que la philosophie allemande du même temps. C'était bien le Dieu sujet-objet, réel-idéal, l'indifférence des opposés, que Schelling, Schleiermacher, Hegel, Novalis et tant d'autres essayaient alors de faire prévaloir sur le dieu personnel de l'ancienne métaphysique. Les saint-simoniens, suivant la vieille méthode française, allaient tout droit aux conclusions, et ne se perdaient pas dans les subtilités de la métaphysique ; leur but était immédiat, prochain, social, nullement théorique ; ils travaillaient pour le monde, non pour l'école. Ils avaient leur métaphysique, mais comme le christianisme a la sienne, sous forme simple, populaire, élémentaire, laissant aux gens d'école les procédés lents et abstraits de la dialectique.

Une telle métaphysique soulevait une objection, la même que l'on faisait aussi en même temps à

1. Cette formule a été plus tard modifiée et corrigée ainsi : « Dieu est tout ce qui est ; tout est en lui ; tout est par lui. Nul de nous n'est hors de lui, *mais aucun de nous n'est lui.* Chacun de nous vit de sa vie, et tous nous communions en lui, car il est tout ce qui est. »

l'école de Cousin. C'était là, disait-on, du panthéisme. Non, répondaient les saint-simoniens, notre religion n'est pas plus le panthéisme que notre économie politique n'est le communisme. Où était donc la différence ? Suivant eux, le panthéisme consiste à considérer Dieu comme une « substance, » tandis que pour eux Dieu est une « activité vivante, » qui relie toutes choses. Le panthéisme ne voit en Dieu qu'une abstraction que l'on n'atteint que par la pensée, tandis qu'il est surtout un principe d'union auquel on s'élève par l'amour. On voit que ce qu'ils entendaient par panthéisme, c'était surtout le système de Spinoza : le leur ressemblait plutôt au système stoïcien, dans lequel Dieu est l'âme du monde ; mais ce ne sont là que deux formes différentes du panthéisme, et les saint-simoniens jouaient encore ici sur les mots. Quoi qu'il en soit, le caractère propre du nouveau dogme était ce qu'ils appelaient « la réhabilitation de la matière » ou « de la chair ». Le monde n'était plus condamné ; la vie n'était plus une vallée de larmes, un champ d'expiation ; le corps n'était plus un mal, l'homme n'était plus déchu, mais perfectible. En conséquence, l'industrie devenait une œuvre religieuse ; la richesse, le luxe, le bien-être,

n'étaient plus le signe et l'effet de la corruption ; les appétits des sens étaient légitimés, les passions mises d'accord avec la vertu. Les conséquences prises en elles-mêmes pouvaient se soutenir ; et elles ne différaient pas beaucoup de celles que soutenaient en même temps les économistes; seulement, il était trop facile de se laisser glisser sur cette pente et de franchir la limite fragile qui sépare le plaisir du désordre et les justes exigences de la nature des entraînements de la sensualité.

Toute religion, après une doctrine de Dieu, a une doctrine sur la vie future. Quelle a été sur cette question l'attitude du saint-simonisme? Dans les leçons de 1829, qui sont en grande partie l'œuvre de Bazard, il n'en est pas question. Cette doctrine paraît avoir été dans l'école un peu postérieure, et appartenir en propre à Enfantin plutôt qu'au dogme saint-simonien en général. On la trouve exprimée en termes très-obscurs dans la *Lettre à Duveyrier*, et plus tard, beaucoup plus tard, en 1858, dans l'ouvrage sur *la Vie éternelle*. L'expression est caractéristique. Il ne s'agit pas de vie future, mais de vie éternelle. Déjà Spinoza avait dit : « Nous savons, nous sentons que nous sommes éternels. » Dans quel

sens faut-il l'entendre ? Il ne s'agit pas pour Enfantin de l'immortalité dans une autre vie, mais de l'immortalité sur la terre. Serait-ce la métempsycose ? Non, la métempsycose est un rêve suivant Enfantin. Qu'est-ce donc alors, s'il n'y a ni autre monde ni métempsycose, et que peut-on appeler immortalité ? Il s'agit ici d'une vie idéale et toute morale qui se perpétue dans la pensée et dans l'amour des hommes. « Saint Paul revit dans Enfantin. » Enfantin revivra dans un autre, meilleur que lui. Chaque moment est le résumé du passé et le germe de l'avenir. Je suis en ce moment la résultante du développement éternel dans les deux sens : c'est ainsi que je suis éternel.

Passons maintenant à l'organisation de la religion saint-simonienne. Pour la bien comprendre, il faut encore remonter au dogme. Les saint-simoniens avaient emprunté au christianisme le dogme de la trinité. Dieu est un et triple. Essentiellement il est amour : c'est le fond même de son être ; mais il se manifeste comme intelligence et comme force, c'est-à-dire comme esprit et comme matière. L'amour est la substance, la matière et l'esprit sont la manifestation. Si maintenant nous considérons Dieu dans l'homme, nous verrons que l'humanité se présente

également sous trois aspects : moral, intellectuel et physique. De même que l'amour domine en Dieu, de même il doit prédominer dans la société. Or l'amour dans la société, c'est la religion ou la morale (deux choses identiques), et les dépositaires de la morale et de la religion sont les prêtres. De l'amour ou de la religion émanent l'intelligence et la forme, c'est-à-dire la science et l'industrie, en d'autres termes la théologie et le culte.

Voilà les trois classes de Saint-Simon : artistes, savants, industriels. Seulement les « artistes sont devenus prêtres ; » mais, comme la théologie et le culte (science et industrie) ne sont encore que des formes de la religion, il y aura trois espèces de prêtres : le prêtre social (ou prêtre de l'unité), le prêtre de la science, ou le prêtre de l'industrie. C'est ainsi qu'Enfantin avait été proclamé chef de la religion ou père suprême, Bazard chef du dogme, et Olinde Rodrigues chef du culte. Le prêtre en définitive, et surtout le prêtre social, est le lien de l'homme et de Dieu, de l'avenir et du passé. C'est à lui qu'appartient de prévoir l'avenir de l'humanité et de la guider dans ses voies. En un mot, c'est au prêtre à gouverner.

Ainsi la *ploutocratie* de Saint-Simon était devenue entre les mains d'Enfantin une *théocratie*. Son rêve était la papauté du moyen-âge appliquée à notre société industrielle. Il avait toujours devant les yeux la société catholique, et sur ce modèle dont il était obsédé il faisait du pouvoir sacerdotal le maître absolu de la société. Une dernière théorie mettait le comble à cet absolutisme théocratique : la théorie de la « loi vivante ». Le prêtre gouvernait non par des lois écrites, par des lois mortes, mais par la loi vivante de sa volonté et de son amour. C'était la religion du grand-lama. Autant qu'aucun pape du moyen-âge, autant qu'aucun religieux de l'ordre de Jésus, Enfantin humiliait et soumettait la volonté individuelle au principe de la hiérarchie et de l'obéissance. Il n'admettait ni résistance, ni doute, ni objection. Inventeur du dogme, il voulait être en même temps le chef suprême de l'église, et, cumulant les deux pouvoirs, par l'église dominer l'état.

Telles furent les doctrines philosophiques et religieuses du saint-simonisme. Voyons maintenant comment l'église saint-simonienne essaya de se constituer sur ces bases, et sur quel écueil elle a échoué.

IV

LA FAMILLE.

Le problème le plus difficile que le saint-simonisme eût à résoudre était le problème de la famille. L'ardeur réformatrice de l'école devait-elle s'arrêter devant ce problème, et ménager sur ce point les susceptibilités de la société actuelle, que l'on froissait déjà si vivement par tant d'autres côtés ? Le saint-simonisme, s'il eût été sage, n'eût pas touché à une question aussi délicate : il l'eût laissé discuter par l'avenir. Mais d'une part la logique l'entraînait : il est difficile de toucher à la propriété sans menacer plus ou moins l'institution actuelle de la famille. En outre, le dogme religieux de la réhabilitation de la

chair demandait aussi à avoir ses conséquences concrètes, car se borner à réhabiliter l'industrie ne signifiait pas grand'chose. Enfin l'imagination enflammée du chef prépondérant de la nouvelle secte, bien loin de se détourner de ces problèmes, s'y portait au contraire avec une prédilection malheureuse, comme il est arrivé presque toujours aux pseudo-mystiques. L'équivoque perpétuelle du mot d'amour, qui servait de ralliement à la religion nouvelle, prétendant surpasser en cela même le christianisme, ne se prêtait que trop à cacher des tendances manifestement sensuelles sous les effusions affectées d'une langue semi-religieuse. Enfin, ne l'oublions pas, le saint-simonisme fut surtout une école de jeunes gens, et les instincts violents de la jeunesse, bien loin d'être contenus, ne pouvaient au contraire qu'être exaltés et surexcités par la fièvre d'enthousiasme dont ils étaient alors embrasés. Quoi qu'il en soit, le saint-simonisme n'évita pas cet écueil, et il y échoua. L'inventeur du phalanstère, Fourier, commit la même erreur, et son école eut la même fortune : on peut affirmer qu'il en sera de même de toute secte qui suivrait la même voie. Tant qu'une école se contente de toucher à la propriété, elle peut trouver quelque

appui dans les instincts des classes malheureuses, et quelquefois même dans les instincts généreux des mieux partagés ; mais toute secte qui voudra toucher en Europe à l'institution de la famille est d'avance condamnée à mort.

Cependant, pour juger avec équité le saint-simonisme dans une question où il a soulevé tant de répulsions, il ne faut pas oublier qu'il y a eu dans cette école deux opinions sur la question des sexes. La première est la seule qui puisse être imputée à l'école tout entière, la seule qui ait été considérée comme article de foi. La seconde est celle d'Enfantin seul : elle n'appartient qu'à lui. Jamais elle n'a été reconnue par l'Église. Non-seulement elle a déterminé un schisme profond et a été l'occasion du départ de quelques-uns des plus éminents de la secte, mais ceux-là mêmes qui étaient restés fidèles, n'ont jamais adhéré textuellement au nouveau dogme ; Enfantin lui-même n'a jamais présenté ses idées sur ce point comme un dogme, mais seulement comme une opinion personnelle, et cela avec des réserves qui paraissent ressembler quelquefois à une sorte de demi-rétractation. La première théorie, celle qui appartient à l'école saint-simonienne tout entière, est

exposée, soit dans la *Lettre au président de la chambre des députés* (1er octobre 1830), soit dans la note sur le *Mariage et le Divorce*, rédigée par Olinde Rodrigues, et lue au Collége le 17 octobre 1831 [1]. Quant aux doctrines particulières d'Enfantin, elles sont exposées pour la première fois dans une lettre à sa mère (août 1831), puis dans une lettre à Thérèse, sa cousine [2], où il répond aux objections que lui adressait cette personne sensée, restée fidèle aux principes et aux opinions du vieux monde. Quant à l'exposition dogmatique des idées d'Enfantin sur la famille, on la trouve encore dans la brochure intitulée : *Réunion générale de la Famille* (avril 1832) [3], et dans les *Enseignements* d'Enfantin. Il faut ajouter, comme document intéressant cette question, l'article de Ch. Duveyrier sur *la Femme*, dans *le Globe* du 12 janvier [4]. Il n'est pas facile de se retrouver au milieu de tous ces documents ; cependant ils seront né-

1. Voyez ces deux pièces, t. IV des *Œuvres*, p. 119 et 126.
2. *Œuvres*, t. XXVII, p. 191, 211, et t. XXVIII, p. 1.
3. Dans les *Notices historiques* de la nouvelle édition (t. IV, p. 15), on ne donne que la discussion qui a eu lieu à la suite de cette exposition, et non l'exposition elle-même ; mais elle se retrouve amplement et en termes presque identiques dans les *Enseignements*, t. XIV, XVI et XVII.
4. Cet article, qui fut, avec la brochure précédente, l'objet de la poursuite en 1832, est reproduit dans le volume du *Procès*, p. 82.

cessaires à consulter, si l'on veut juger avec équité ce procès scabreux.

La doctrine qui paraît avoir été commune à toute l'école et qui s'autorise des noms de Bazard et d'Olinde Rodrigues aussi bien que d'Enfantin, doctrine qui est le seul article de foi que les saint-simoniens aient expressément accepté, c'est la théorie de « l'invidu social ». Suivant cette théorie, l'élément primordial de la société, ce n'est pas, comme aujourd'hui, l'homme seul ou la femme seule ; c'est à la fois l'homme et la femme. L'individu est double : c'est un « couple ». La femme doit être associée à l'homme dans l'exercice de la triple fonction du temple, de l'état et de la famille. Ce principe fondamental était exprimé par Olinde Rodrigues en ces termes : « Toute œuvre sociale dans l'avenir est l'œuvre d'un couple, homme et femme, complément l'un de l'autre, recherché, accepté librement, dont l'union préparée par l'éducation a reçu la sanction de l'autorité religieuse, homme et femme. » Ainsi cette unité d'action entre les deux conjoints, qui se rencontre aujourd'hui jusqu'à un certain point dans le commerce, dont on peut voir aussi quelque image dans le sacerdoce protestant, deviendrait la règle

universelle de la société. Jusqu'ici une telle doctrine n'a rien de particulièrement choquant, quoiqu'on se représente difficilement la même fonction, à tous les degrés de l'échelle, remplie à la fois par deux personnes.

A cette doctrine de l'individu social, les saint-simoniens en ajoutaient une autre qui en était la conséquence, celle de « l'égalité » de la femme et de l'homme. Ils protestaient contre l'état actuel de la société où les femmes, affranchies « de la servitude, » ne le sont pas « de la subalternité; » le saint-simonisme venait proclamer leur complète « émancipation » au triple point de vue « religieux, civil et politique. » Ainsi les fonctions religieuses seraient à la fois remplies au même titre par les deux sexes. Le « prêtre social » serait un couple, homme et femme, à la fois prêtre et prêtresse. Il en serait de même des fonctions publiques, et aussi des droits civils, très-simplifiés du reste par l'abolition de la propriété de fonds. Cette seconde théorie, quoique vague, n'avait encore rien de contraire, rigoureusement parlant, à la morale; elle n'était que l'exagération d'une opinion souvent émise, à savoir que la femme est traitée par la société actuelle en mineure et qu'elle a droit à

la pleine indépendance. Cette indépendance, elle l'a quand elle est fille ou veuve, pourquoi ne l'aurait-elle pas étant mariée? Les saint-simoniens, placés exclusivement au point de vue de l'amour et de l'affection, ne se demandaient pas comment pourrait s'établir dans un couple l'unité d'autorité.

Mais ce ne sont là après tout que des questions secondaires : ce qui nous importe, ce que nous désirons avant tout de savoir, c'est comment les saint-simoniens entendaient les relations des deux sexes. Déjà, en 1830, on leur imputait en quelque sorte d'avance [1] les plus mauvaises doctrines, la promiscuité, la communauté des femmes. Les saint-simoniens, dans leurs textes officiels, avant la phase d'Enfantin, protestaient et avaient le droit de protester contre cette imputation. Ils ne sont pas venus, disent-ils, « abolir la sainte loi du mariage proclamée par le christianisme. » Ils demandent, comme les chrétiens, « qu'un seul homme soit uni à une seule femme. » Ils veulent seulement que l'épouse devienne « l'égale de l'époux ». Ainsi parlent-ils dans la pétition à la chambre des députés. On peut croire

1. La question n'a commencé à être débattue dans l'école qu'à la fin de 1831.



que dans un document public ils ont politiquement atténué et peut-être même, pour ne pas choquer, altéré les plus dangereuses de leurs idées ; mais dans un autre document tout intérieur, dans la note d'Olinde Rodrigues *sur le Mariage et le divorce*, nous voyons les mêmes doctrines exposées très-énergiquement. Il affirme la vérité du mariage, et du mariage religieux. La seule nouveauté que propose en ce moment le chef du culte, et l'on sait que ce n'était pas alors une grande nouveauté, c'est « le divorce, » et le divorce prononcé, comme le mariage lui-même, par l'autorité religieuse, lorsque celle-ci, « après maintes preuves, » aura cessé de considérer comme possible la continuation de l'union. Même en admettant la possibilité du divorce, Olinde Rodrigues indiquait qu'il ne le considérait que comme un mal. Il disait que l'éducation devait amener les époux à désirer au moment du mariage « que leur union ne fût pas dissoute. » Il serait contraire à l'esprit moral du mariage de le contracter dans la pensée et dans l'espérance du divorce. En conséquence, disait-il, un homme ne peut être « à la fois » époux que d'une seule femme, et il ne peut l'être de plusieurs que « successivement ». En un mot, la doctrine officielle

du saint-simonisme, en tant qu'on la distingue de celle d'Enfantin, n'était autre chose que la monogamie tempérée par le divorce. Or, sans défendre en aucune façon le divorce, auquel nous sommes au contraire très-opposés, nous devons reconnaître que cette institution existe dans la plupart des États de l'Europe, sans qu'ils aient été pour cela réduits à l'état sauvage; on sait aussi que c'est une question de pratique, de plus ou de moins. Si les saint-simoniens se fussent bornés là, ils eussent coupé court à de graves accusations; mais leur doctrine sur la femme et sur le mariage prit bientôt, au moins dans la pensée et dans les écrits d'Enfantin, une tout autre valeur, une tout autre signification.

Il est assez étrange que ce soit dans une lettre à sa mère qu'Enfantin ait jugé convenable d'exposer d'une manière suivie et dogmatique ses premières vues sur la liberté des deux sexes. Il y a là un manque de convenance qui fait peu d'honneur au pontife de la nouvelle loi; la délicatesse était ce qui manquait le plus à cette nature puissante, mais vulgaire. Malgré le ton hiératique qu'il affecte sans cesse, ce qui perce dans toutes ses prédications c'est la sensua-

lité : c'est le ton de Tartufe causant avec Elmire [1] ; c'est le ciel toujours mêlé aux émotions les plus terrestres. C'est surtout le mélange de ces deux choses qui rend intolérables en cette matière les plates théories d'Enfantin.

Il y a ici deux questions distinctes, aussi scabreuses l'une que l'autre : l'une qui regarde les rapports des deux sexes; l'autre les rapports du couple sacerdotal avec les fidèles. Sur le premier point, Enfantin enseigne qu'il y a deux sortes de mariages : l'un perpétuel, l'autre mobile et changeant. Il part de ce fait qu'il y a deux sortes d'âmes, deux sortes de caractères : les uns ont des affections profondes, durables, continues ; les autres au contraire ont les affections vives, mobiles, passagères. Les uns sont constants et sujets à la jalousie, les autres à l'inconstance et

1. Par exemple, quel est le sens de ces étranges paroles adressées à une femme : « Chère enfant, c'est la parole de vie que je t'ai donnée hier; tu vivais avec le passé ; par moi, tu vivras pour l'avenir. Tu n'étais pas encore ma fille, tu le seras aujourd'hui. — Tu écouteras ton père te dire le mystère de la vie ; oublie ce que tu crois savoir de la vie ; les chrétiens ne t'ont rien appris que tu ne doives modifier... Tu ne vis pas comme tu vivras dans l'avenir ; tu n'aimes pas comme aimera la fille, l'épouse, la mère de l'avenir; tu as en toi l'amour chrétien; mais tu ne vis pas encore de la vie saint-simonienne... Apprenons ensemble à vivre, à aimer ; aucune femme, aucun homme n'a encore senti la vie, l'amour, Dieu, comme nous. » (T. XXVII, p. 2.) Que dirait-on, dans toutes les églises du monde, d'un prêtre qui parlerait aux femmes un tel langage ?

au caprice. Il exprimera plus tard la même idée en disant qu'il y a deux types parmi les hommes : les Othello et les don Juan. Or le mariage actuel n'est conçu qu'au point de vue des hommes à humeur constante et fidèle; les don Juan sont sacrifiés aux Othello. Dans la société nouvelle qu'exige le principe de la réhabilitation de la chair, toutes les formes des caractères doivent avoir leur satisfaction : « Les personnes vives, coquettes, séduisantes, attrayantes, changeantes, doivent être dirigées, considérées, utilisées de manière que leur caractère soit pour elles et pour l'humanité une source de joie et non de douleur. » C'est pourquoi il y aura deux formes « de la religion d'amour. » Le même homme avec la même femme toute la vie, voici une des formes de cette religion. « Le divorce et une nouvelle union avec un nouvel époux, » voilà la seconde forme.

On se demandera en quoi cette nouvelle théorie diffère de celle qui est exposée dans la note d'Olinde Rodrigues : n'est-ce pas après tout le divorce de part et d'autre? Or le divorce était alors réclamé par beaucoup d'esprits qui n'étaient pas saint-simoniens. Qu'y a-t-il donc là de si scandaleux? Nous répondrons que, si la doctrine d'Enfantin n'avait pas d'au-

tre sens que celui-là, il ne l'eût pas proposée lui-même comme une nouveauté, comme la doctrine de l'avenir. C'est qu'il y a en effet une très-grande différence entre la théorie d'Enfantin et la théorie du divorce, telle qu'elle est comprise là où elle est actuellement pratiquée. Le divorce, partout où il existe, n'a jamais été regardé que comme un moindre mal, ayant pour but et pour effet d'éviter un mal plus grand. Le divorce doit être opposé, non au mariage, mais à la séparation de corps. Il est le remède, non du mariage malheureux, mais de la séparation qui, déclarée absolue et sans contre-poids, est supposée immorale. Sans doute le mariage devrait être indissoluble; mais il ne l'est plus du moment qu'il y a séparation. La séparation une fois acceptée, et elle l'est dans toute législation, il reste à savoir si, combinée avec le célibat, elle n'est pas un principe d'immoralité. Tel est le seul argument solide en faveur du divorce. Dans la théorie d'Enfantin, au contraire, le divorce est établi tout d'abord comme un droit, et non comme une exception malheureuse. Le droit à l'inconstance est reconnu au même titre que le droit à la constance et à la fidélité. Ce n'est pas, comme le veut la société actuelle, comme le voulaient encore

Bazard et Olinde Rodrigues, la monogamie qui est la règle, le divorce n'étant que l'exception : non, il y a deux sortes de mariages, l'un permanent, l'autre mobile et changeant. Sans doute la polygamie ne sera que successive, et non, comme chez les mormons, simultanée ; mais la polygamie successive est reconnue d'avance comme une forme d'union aussi régulière, aussi légitime que la monogamie.

Tel est sur le premier point, à savoir l'organisation du mariage, l'opinion d'Enfantin, telle qu'il l'a exposée dans sa lettre à sa mère, et plus tard dans la réunion générale de la famille, et enfin dans le cinquième enseignement, à peu près toujours dans les mêmes termes. Ch. Duveyrier, le plus naïf et le plus ardent des disciples d'Enfantin, résumait très-bien cette doctrine en disant qu'il y a des hommes « qui n'ont pas le sentiment du mariage, comme il y en a qui n'ont pas le sentiment de la propriété ; » que la société est divisée en deux mondes : « l'un vivant sous la loi du mariage, l'autre en dehors de cette loi. » Il s'agissait de régulariser cette distinction en donnant un droit égal à ces deux mondes, en les faisant vivre l'un et l'autre et au même titre sous l'empire de la liberté. Pour guérir le mal que l'on appelle

aujourd'hui libertinage, Enfantin, dans ses lettres à Thérèse, soutenait que l'on ne peut le combattre et le détruire « sans légitimer quelques-unes des causes qui y mènent. » Prenant pour exemple et prétexte ce que nous appelons aujourd'hui les femmes légères, il demandait s'il n'est pas possible « d'utiliser les dons que Dieu leur a faits, de beauté, de force, de légèreté, de mobilité. » On s'indigne « de la permission de changer de mari comme d'une source de licence, comme si aujourd'hui la femme demandait à personne la permission de changer d'amant, » ce qui, ajoutait-il, « serait une faute grave dans l'avenir. » Ainsi l'idéal d'Enfantin, c'est de régulariser l'amour libre sous la surveillance du prêtre.

Nous touchons ici à la seconde partie de la théorie, qui se présente d'abord comme une sorte de tempérament à la première, mais qui en réalité vient y ajouter de nouveaux excès et de beaucoup plus graves encore. C'est ici que la doctrine d'Enfantin prend un caractère particulièrement repoussant, en prêchant ouvertement ce que l'on peut appeler la prostitution religieuse. Il emprunte aux plus basses religions de la nature et aux sectes les plus décriées une sorte de droit du seigneur au profit du prêtre et

de la prêtresse, couvrant ces grossiers excès du ton de la plus stupide dévotion; c'est la tartuferie sensuelle érigée en dogme. On a souvent reproché au célibat ecclésiastique de trop faciliter ces sortes d'excès, et c'est pourquoi le protestantisme a voulu un clergé marié; mais le mariage sacerdotal ne serait ici qu'un encouragement sacré à un double libertinage, un droit supérieur d'introduire le prêtre et la prêtresse dans les ménages des fidèles.

Voyons d'abord ce couple sacerdotal remplir sa mission de tutelle et d'autorité en surveillant et en régularisant le divorce. « Le couple sacerdotal, nous dit-on, lie ou délie l'homme et la femme; c'est lui qui consacrera leur union ou leur divorce. » Jusqu'ici, rien à dire; mais l'autorité du prêtre (homme et femme) n'est pas seulement morale, elle est encore « sensuelle, charnelle, » car il faut toujours faire une part égale à la chair comme à l'esprit. Le prêtre (entendons-le toujours des deux sexes) agira non-seulement par l'intelligence, mais encore « par la beauté. » Il ne suffit pas d'une direction spirituelle, il faut « une influence charnelle, » « une éducation « par l'esprit et par les sens. » Tout cela est encore un peu vague, nuageux et voilé à dessein; mais quel

peut être le sens des paroles suivantes : « La foi spirituelle que le couple sacerdotal excitera ne l'entraînera pas au charlatanisme ; l'*attrait charnel* ne dégénèrera pas en libertinage. Tantôt il calmera l'ardeur inconsidérée de l'intelligence ou modèrera les appétits déréglés des sens ; tantôt au contraire, il réveillera l'intelligence apathique, ou *réchauffera les sens engourdis*, car il connaît tout le charme de la décence et de la pudeur, mais aussi toute la grâce de l'abandon et de la volupté... Il (toujours le couple sacerdotal) *impose la puissance de son amour aux êtres qu'un esprit aventureux ou des sens brûlants égarent*, et il reçoit d'eux l'hommage d'une pudique tendresse ou le culte d'un ardent amour. Je parle du couple ; ce que je dis pour le prêtre, *je le dis aussi pour la prêtresse*. Et maintenant, si l'on me demande *quelle est la limite que je pose à l'influence que le prêtre et la prêtresse exerceront sur les fidèles*, moi homme, moi seul, *je n'en pose aucune ;* la femme parlera[1]. »

1. Citons encore ce passage de la lettre à Mme Enfantin : « On a reproché aux prêtres chrétiens l'envahissement du lit conjugal : *on a eu tort* et raison : *raison*, parce que leur dogme et leur pratique les rendaient incompétents ; *tort*, parce que, malgré leur célibat, leur conseil était encore plus favorable à la femme, au faible, que ne l'aurait été le conseil d'un guerrier... Et maintenant, mère, tu me

En résumé, « les couples aux affections profondes restent unis, en général, pour la vie ; les couples aux affections vives changent, mais sous la direction du prêtre. Le couple sacerdotal garantit les premiers dans leur possession immuable, et il bénit la mobilité des autres par l'exemple qu'il donne d'une affection conjugale *durable, mais non exclusive,* et qui se renforce au contraire de toute l'affection *que chacun des deux inspire.* Voilà les trois formes de l'amour conjugal, *patient, ardent et calme.* »

Cette doctrine, avons-nous dit, a fait scandale et schisme dans la secte ; mais, même après le schisme, ceux qui restèrent autour d'Enfantin n'acceptèrent jamais d'une manière absolue son opinion sur cette question. Quelques-uns même lui opposèrent une résistance obstinée, et le pressèrent d'objections auxquelles, il faut le dire, notre apôtre, plus fait pour la prédication que pour la discussion, répond d'une manière pitoyable. On nous a conservé par exemple les objections de Guéroult [1] que nous avons connu de-

demanderas *jusqu'à quelle limite l'expression charnelle de cet amour du prêtre et de la prêtresse ira* dans certains cas?... *Je conçois certaines circonstances où je jugerais que ma femme seule* serait capable de donner du bonheur, *de la santé et de la vie à un de mes fils en Saint-Simon, de le réchauffer dans ses bras caressants...* »

1. Voyez *Œuvres,* t. XVI, p. 17 et suiv.

puis si habile journaliste, et qui témoignait déjà de cet esprit net, vif, lumineux, qu'il porta plus tard dans la polémique politique. Enfantin enseignait que, de même que le prêtre social doit concentrer en lui le savant et l'industriel, de même il doit concentrer les deux natures, constante et inconstante, qui donnent naissance aux deux formes du mariage, car il résume en lui l'esprit de conservation et l'esprit d'innovation ; or l'esprit de conservation est représenté, dans les familles, par la constance, et l'esprit d'innovation par la mobilité. Dans le prêtre, c'est-à-dire dans le couple sacerdotal, les deux amours doivent être réunis, et c'est là la forme suprême de l'amour et du mariage. Guéroult, sans se laisser subjuguer par la mysticité enveloppée du langage, et allant droit au fait, demandait « comment le prêtre peut être à la fois constant et inconstant ? » car, disait-il, il n'y a pas de milieu entre « le oui et le non. » Il ajoutait que, si le prêtre réunissait les deux genres d'affection, « il aurait *simultanément* des affections profondes et des affections *successives* [1]. » Il ne crai-

1. Il y avait ici en effet une contradiction grossière. Le saint-simonisme prétendait n'autoriser que la *polygamie successive ;* mais en autorisant le prêtre aux deux sortes de mariages à la fois, il admettait en réalité la *simultanéité.*

gnait pas de mettre le doigt sur les conséquences les plus choquantes du système : « D'après les idées que vous avez émises, disait-il à Enfantin, il y aura des enfants orphelins, qui ne connaîtront jamais leur père ;... une famille réelle et des familles bâtardes. » Pressé par cette dialectique, le père n'a d'autre issue que l'échappatoire à laquelle il avait toujours recours devant de telles objections, et que nous devons signaler en terminant pour avoir l'idée complète de la théorie. Cette échappatoire est l'excuse qu'invoquent encore aujourd'hui les derniers survivants de l'école saint-simonienne, lorsqu'on leur rappelle ces aberrations de leur jeunesse. Quelle est la valeur de cette excuse ? On en jugera.

Nous avons vu que dans les idées saint-simoniennes l'individu social est un couple : toute fonction doit être remplie à la fois par l'homme et par la femme. Le prêtre doit être homme et femme. Il suit de ces principes que la révélation du dogme ne sera pas complète tant que la femme ne sera pas jointe à l'homme, tant qu'à côté du « père » il n'y aura pas « la mère. » Sans doute, pour ce qui concerne la propriété et la religion, la parole de l'homme a suffi (on ne voit pas pourquoi) ; aussi là est le dogme incontesté ; mais la

constitution de la famille touche essentiellement au rôle de la femme. Comment donc en pourrait-on décider sans elle? Par conséquent, jusqu'à ce que la femme ait « parlé, » il ne peut y avoir de la part de l'homme que des propositions et non pas des résolutions. Bien plus, lorsqu'on reprochait à Enfantin la grossièreté de ses vues (c'était l'objection de sa cousine Thérèse), il répondait qu'il était en effet « grossier, » parce qu'il était « homme » et qu'il parlait « seul, » que cela même prouvait la nécessité d'appeler la femme. Il ajoutait que ce qu'il proposait n'était « qu'une limite » et une limite extrême; que la femme seule aurait autorité pour décider le point juste où l'on s'arrêterait entre cette limite et le mariage chrétien; que l'homme ne pouvait d'avance restreindre la liberté de la femme, mais que la femme déciderait si elle voulait jouir de cette liberté. A elle seule appartenait de proclamer « le code de la pudeur. » Il fallait donc « faire appel à la femme » et la laisser libre de formuler les nouvelles conditions du mariage saint-simonien. C'est ainsi qu'Enfantin, tantôt proposait, tantôt retirait ses doctrines, suivant l'occasion. On voit aisément combien était faible l'excuse invoquée ici, car, si rien ne pouvait être décidé en

l'absence de la femme, le plus sage était d'attendre et de ne rien dire sur des sujets si scabreux, ou du moins de se borner, comme l'avaient fait les premiers saint-simoniens, à demander le divorce dans des conditions plus ou moins faciles ; mais alors, au lieu du mirage d'une société nouvelle qu'on voulait faire briller aux yeux, on était réduit à une banalité.

Quoi qu'il en soit, la femme fut appelée, mais elle ne vint pas. On voit encore en 1833, après la grande crise de Ménilmontant et du procès, une « mission » partir à la recherche de la « mère, » que les saint-simoniens attendaient, comme on prétend que les Juifs attendent le Messie. « O mère, disaient-ils, tarderas-tu longtemps encore ? [1] » A Genève, où ils avaient cru la trouver dans la patrie de Rousseau, on leur jetait des pierres ; on faisait croire au peuple que cette « mère » dont il était tant question était la duchesse de Berry ; d'autres disaient que c'était la république. Telles furent les dernières convulsions d'une secte tombée dans le ridicule et dont les dernières phases avaient été extravagantes. Sans doute,

1. Voyez la brochure intitulée, 1833, *ou l'Année de la mère*. Toulon, 1834.



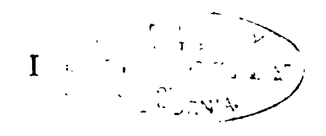
il est toujours fâcheux de voir la pensée humaine traduite devant le pouvoir civil : on voudrait pouvoir dire que l'opinion, quelle qu'elle soit, doit être toujours libre ; mais qui fixera la limite entre l'opinion et les actes ? Il est vraisemblable d'ailleurs que même sans l'intervention judiciaire, le saint-simonisme eût fini lui-même, épuisé et tué par ses propres excès : peut-être eut-on tort de lui donner l'honneur d'une fin plus brillante et l'auréole d'une persécution. Quoi qu'il en soit, après la condamnation d'Enfantin et de ses amis, on peut dire qu'il y eut encore des saint-simoniens, mais il n'y eut plus de saint-simonisme. Tous se séparèrent et rentrèrent dans la société, où ils se firent, du moins un grand nombre d'entre eux, remarquer par leurs talents distingués dans les genres les plus différents. Les uns ont attaché leur nom aux plus grandes entreprises commerciales et industrielles de notre temps, d'autres à l'établissement de la liberté du commerce, si opposée à leurs anciennes vues théoriques, d'autres à l'éducation populaire et à la propagation des connaissances utiles ; ils peuvent revendiquer aussi une part dans un des plus vastes travaux du siècle, le percement de l'isthme de Suez, dont ils ont préparé le succès

par des études préliminaires. Ils ont popularisé, trop peut-être, l'idée des grands travaux publics et des emprunts populaires. En un mot, peu d'écoles ont réuni un plus grand nombre d'esprits brillants, audacieux, inventifs. Il faut leur savoir gré des pensées généreuses qui les animaient, de leur foi ardente : glacés, désenchantés aujourd'hui par les événements, nous ne devons pas leur reprocher, peut-être pouvons-nous envier leurs chaudes et brillantes espérances, et ce vif amour de l'humanité qui les obsédait. Il est à regretter que de leur système il soit resté si peu d'idées pratiques, quoiqu'ils fussent personnellement doués à un haut degré des facultés pratiques. Il faut regretter qu'ils aient poussé l'opinion démocratique dans un sens où elle n'avait que trop de penchant, à savoir l'absorption de l'individu par l'état. Ils ont eu par là leur part de responsabilité dans l'établissemenl de l'empire, avec lequel ils ont en général trop complaisamment sympathisé ; mais surtout on reprochera à cette école, et en particulier à son dernier chef, qu'elle appelait le père, de s'être laissé glisser sur la pente dangereuse d'une des doctrines les plus énervantes et les plus honteuses, le mysticisme sensuel et voluptueux.

APPENDICE

9.

I



NOTICE BIOGRAPHIQUE SUR SAINT-SIMON.

Saint-Simon est né à Paris le 17 octobre 1760, ~~deux ans avant~~ Babeuf, douze ans avant Charles Fourier. Il appartenait à une branche cadette de la famille du duc de Saint-Simon ; et, d'après la généalogie qui avait été faite pour cette famille, il se prétendait issu de Charlemagne, par le comte de Vermandois. Aussi traitait-il les Bourbons de petite noblesse, et les considérait-il comme ayant usurpé sur ses ancêtres le trône de France.

A l'âge de 13 ans, 1773, l'indépendance de son caractère se manifeste par le refus de faire sa première communion. Enfermé pour cette raison à Saint-Lazare, il s'en échappa ; bientôt il est réconcilié avec son père par l'intermédiaire de sa tante.

Il nous apprend lui-même que son éducation avait

été dirigée par d'Alembert. On s'explique par là la tendance scientifique de ses idées, et le rêve d'une encyclopédie, qui serait au XIXe siècle ce qu'a été au XVIIIe celle de Diderot : rêve qui a persisté dans l'école, qui a engendré plus tard l'*Encyclopédie nouvelle* de P. Leroux et J. Reynaud, et la tentative d'*Encyclopédie* de MM. Péreyre et de Ch. Duveyrier, vers 1862 à 1865.

En 1779, il part pour l'Amérique, pour prendre part, avec la jeune noblesse de son temps, à la guerre de l'Indépendance. Nous avons de lui (22 février 1782), une lettre fort intéressante adressée à son père sur l'affaire de Brinston-Hill, dans laquelle il avait joué un rôle actif, comme aide-de-camp de M. de Bouillé. Cette lettre nous montre un grand attachement pour son père, et atteste un vif désir d'obtenir son attachement : elle lui fait honneur; mais on voit qu'il avait déjà fait beaucoup de dépenses. Le peu d'ordre qu'il a montré dans la conduite de ses affaires se remarque déjà.

Une autre lettre de 1783, nous le montre tout à fait rentré en grâce auprès de son père ; et même il ne l'appelle plus : *cher papa*, comme précédemment, mais : *cher ami*, dénomination assez étrange appliquée à un père.

Comme Descartes, il fit la guerre en observateur et en philosophe, plutôt que par goût. Il se faisait réveiller tous les matins par son domestique, qui lui disait : « Souvenez-vous, monsieur le comte, que vous avez de grandes choses à faire. »

Il avait déjà, comme il eut toute sa vie, le goût des entreprises et des affaires. Après la paix, et avant de quitter l'Amérique, il avait fait proposer au vice-roi du Mexique un projet de jonction des deux mers par les eaux de la rivière *In partido*.

De retour en France, et nommé colonel, il est envoyé à Metz, où il fit la connaissance de Monge ; mais l'inaction lui pesait : il n'était pas fait pour la vie de garnison. Nous le voyons voyager en Hollande (1785), et prendre part à un projet de M. de Bouillé, d'accord avec la Hollande, qui devait avoir pour but une expédition contre les Indes anglaises, projet qui échoua. De retour en France, il part pour l'Espagne, s'unit au comte de Cabarrus pour un projet de canal entre Madrid et la mer. Aucune de ces entreprises n'aboutit ; et nous le voyons de nouveau en France, à la veille de la révolution, en 1789.

Il est nommé président de l'assemblée électorale de Falvy (près de Péronne) ; il se démet de son titre de comte, et ne veut plus s'appeler que citoyen. En mai 1790, il fait voter dans une assemblée cantonale une adresse de remerciement à l'Assemblée constituante : il demande l'abolition des titres de noblesse, et l'admissibilité aux emplois *selon la capacité*, première apparition d'une formule depuis si célèbre. Un mois après, ce vœu fut réalisé par la Constituante sur la proposition de Mathieu de Montmorency. Enfin, il va jusqu'à demander l'exclusion des nobles et des prêtres de toute fonction publique.

Néanmoins, malgré ces débuts qui semblaient an-

noncer une carrière politique, Saint-Simon ne joua aucun rôle pendant la révolution. Il ne s'y fit remarquer que par le goût des spéculations et des affaires, goût qui fut plus tard un des traits caractéristiques de son école. Il entama avec M. de Redern, ambassadeur de Prusse à Londres, une série d'opérations d'abord fructueuses, et plus tard ruineuses sur les biens nationaux. Parmi les biens qui passèrent ainsi momentanément entre les mains de Saint-Simon et de son associé, on signale l'hôtel des Fermes de la rue du Bouloi, à Paris, les domaines du prieuré de l'abbé Maury, et beaucoup d'autres biens du département de l'Orne. Ce n'est pas qu'il désirât la fortune pour elle-même : c'était seulement comme instrument pour ses projets de perfectionnement de l'espèce humaine.

Ces relations avec le comte de Redern le firent arrêter; et il était en prison, à Sainte-Pélagie, le 9 Thermidor. Michelet a fait remarquer comme une circonstance curieuse que les trois fondateurs du socialisme moderne, Saint-Simon, Babeuf et Ch. Fourier, ont été emprisonnés par la Terreur.

Après le 9 Thermidor, sorti de prison, il reprend ses opérations financières avec M. de Redern; mais des difficultés étant survenues, il se brouille avec celui-ci en 1797; et toute sa vie, il persista à élever contre lui les accusations les plus graves, de la vérité desquelles il serait bien difficile de s'assurer aujourd'hui.

On remarquera qu'à l'époque de la conspiration de

Babeuf, Saint-Simon n'était occupé que de spéculations financières. Il n'est donc pas probable qu'il ait fait grande attention aux idées de celui-ci, auxquelles on attacha du reste à cette époque assez peu d'importance. Au reste, Saint-Simon ne pouvait avoir pour les idées grossières de Babeuf que le plus profond mépris.

C'est vers la fin du Directoire que Saint-Simon quitte le rôle d'agioteur et de spéculateur pour commencer celui de philanthrope et de réformateur. Sa principale idée, reprise de Bacon, et qui a eu depuis de si brillants développements, était de faire reposer le progrès de l'humanité sur les sciences physiques et mathématiques. Aussi le voyons-nous s'établir près de l'École polytechnique, alors toute nouvelle et dont il semble avoir deviné la grandeur future. Il commença alors à se mettre en liaison avec les savants du temps. Il acquit des connaissances dans toutes sortes de sciences, connaissances qui restèrent toujours très-superficielles. Comme Descartes, avec lequel nous l'avons déjà comparé, il aimait à faire toutes sortes d'expériences, à voir des hommes de tout ordre et de toute condition. Il s'intéressait aux jeunes gens, et les aidait dans leurs études. On cite parmi ceux qui lui durent les moyens de poursuivre leur éducation scientifique, le jeune Poïsson, depuis si célèbre dans les sciences mathématiques. Saint-Simon fit aussi des efforts auprès du jeune Dupuytren pour lui faire accepter un secours pécuniaire, dont il avait absolument besoin; mais la fierté de celui-ci s'y refusa nettement.

Il a donné lui-même, sous forme de règles, comme Descartes, une théorie très-curieuse de la méthode qu'il avait employée dans ses expériences philosophiques.

« 1° Mener pendant toute la vigueur de l'âge la vie la plus originale et la plus active possible.

« 2° Prendre connaissance avec soin de toutes les théories et de toutes les pratiques.

« 3° Parcourir toutes les classes de la société, se placer personnellement dans les positions sociales les plus différentes, et même créer des relations qui n'aient point existé.

« 4° Enfin employer sa vieillesse à résumer ses observations. »

Saint-Simon avait pratiqué ces maximes, non sans quelque dommage pour lui-même : « J'ai recherché, dit-il, j'ai saisi toutes les occasions de me lier avec des hommes de tous les caractères et de tous les genres de moralité, et *quoique de pareilles recherches m'aient beaucoup* nui *dans l'opinion publique*, je suis loin de le regretter. »

Parmi les expériences de Saint-Simon, il faut compter celle de son mariage. Le 7 août 1801, il épousa Mlle de Champgrand, fille d'un ancien officier-général, qui eut pour témoins à son mariage Grétry et Alexandre Duval. Cette expérience ne fut pas heureuse, et au reste ne dura pas longtemps, car un an après (juillet 1802) les deux époux divorcèrent par consentement mutuel. La jeune femme de Saint-Simon se fit plus tard connaître dans la littérature sous

le nom de Mme de Bawr[1]. Pendant l'année que dura ce mariage, Saint-Simon acheva de se ruiner par des réceptions brillantes, où se pressaient tous les hommes célèbres du temps dans les sciences, dans les lettres et dans les arts.

Après ce mariage rompu, Saint-Simon recommença ses voyages. Il alla en Angleterre, où, dit-il, il ne rencontra aucune idée « neuve », en Suisse et à Genève, d'où il alla rendre visite à Mme de Staël à Coppet, et, dit-on, lui proposa de l'épouser pour expérimenter ce que produirait l'union d'un homme et d'une femme de génie. Il alla aussi en Allemagne.

C'est vers cette époque qu'il commença ses publications. La première est de 1803, et est intitulée : *Lettres d'un habitant de Genève*. Cet ouvrage était anonyme ; ce n'est que depuis la mort de Saint-Simon que l'on sait qu'il est de lui. Olinde Rodrigues lui-même, l'ami le plus intime et le plus fidèle du Maître, considérait l'*Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe *siècle* comme le premier ouvrage de Saint-Simon. Celui-ci l'a dit lui-même, désavouant en quelque sorte un premier écrit anonyme. Cependant l'authenticité de cet ouvrage est incontestable. Saint-Simon en effet l'avait adressé au Premier consul avec une lettre autographe, qui ne lui est jamais parvenue. Cet exemplaire, avec la lettre, a été retrouvé et acheté plus

1. Mme de Bawr est surtout connue par une comédie charmante du Théâtre français qui a été un des triomphes de Mlle Mars : *Les suites d'un bal masqué*.

tard dans une vente publique par un des disciples de Saint-Simon, Lambert-Bey.

Au reste, nous écartons de cette biographie la liste des ouvrages de Saint-Simon, que l'on retrouvera plus loin dans la notice bibliographique.

La ruine de Saint-Simon avait été telle que, vers 1808, nous le voyons réduit à la misère, et obligé d'accepter une place de 1000 francs par an au Mont-de-Piété, pour neuf heures de travail par jour, et ne la garder que six mois. Le hasard lui ayant fait rencontrer son ancien valet de chambre Diard, qui avait fait fortune, celui-ci lui offrit de le recueillir chez lui, et de subvenir aux frais de ses publications : fait remarquable qui prouve l'ascendant exercé par Saint-Simon sur ceux qui l'avaient approché. Ce fut pour Saint-Simon une période heureuse ; mais la mort de Diard en 1810 le laissa encore une fois sans ressources. Saint-Simon, qui avait fait toutes les expériences, ne reculait pas davantage devant celle de la mendicité. Ses *Mémoires sur la science de l'homme* furent adressés par lui à tous les premiers personnages de l'Empire avec une lettre d'envoi, où il confessait sa détresse, et demandait humblement des secours. Elle commençait ainsi : « Monseigneur, soyez mon sauveur ; je meurs de faim... Depuis quinze jours je mange du pain et bois de l'eau ; je travaille sans bois, et j'ai vendu jusqu'à mes habits pour fournir aux frais de copie de mon travail. » On ne nous apprend pas comment Saint-Simon put sortir de cet abîme de misère, et quelle ressource il trouva alors.

C'est seulement en 1814, qu'après des tentatives inutiles faites auprès de M. de Redern, il se rapprocha de sa famille, rattachée au principe de la légitimité : il réussit à obtenir quelques arrangements pécuniaires et une pension modeste, qui fut sans doute sa principale ressource jusqu'à sa mort. Nous le voyons sous les Cent-Jours nommé par Carnot sous-bibliothécaire à la bibliothèque de l'Arsenal : il n'y resta que quelques mois.

A partir de ce moment, sa vie est toute littéraire et ne se compose plus que de la suite de ses publications, que nous énumérerons plus loin.

L'un des épisodes de cette période fut son fameux procès, en 1819, à l'occasion de ces pages aristophanesques intitulées par Olinde Rodrigues *Parabole* de Saint-Simon, et qui ne sont que le programme de la publication intitulée : l'*Organisateur*. Saint-Simon fut acquitté. Il était alors lié avec toute l'opposition libérale, et notamment avec les directeurs du *Censeur européen*, MM. Comte et Dunoyer. C'est dans ce journal qu'Augustin Thierry, l'un des secrétaires de Saint-Simon, publia en 1820 ses *Lettres sur l'histoire de France*, qui firent une révolution dans la méthode historique de notre siècle.

En 1823, nous avons à signaler dans la vie de Saint-Simon un acte de désespoir, dont la cause est restée inconnue. Il essaya de se tuer en se tirant un coup de pistolet. Il se manqua; mais il resta privé d'un œil.

Saint-Simon, dans ses diverses publications, eut un

grand nombre de collaborateurs, dont quelques-uns sont célèbres; nous avons déjà nommé Augustin Thierry : nous devons nommer aussi Auguste Comte, le fameux chef de l'école positiviste. Celui-ci se brouilla avec Saint-Simon à l'occasion du 3e cahier du *Catéchisme industriel,* dans lequel Auguste Comte paraît avoir substitué ses propres idées à celles de son maître.

C'est seulement en 1825 que l'on voit commencer une sorte d'école de Saint-Simon; parmi les disciples qui se groupent alors autour de lui, on voit Olinde Rodrigues, le Dr Bailly, Léon Halévy, J. B. Duvergier[1]. — Enfantin ne vit Saint-Simon qu'une seule fois.

Il mourut le 19 mai 1825 à l'âge de 65 ans. Il laissait une fille naturelle, nommée Mme Charon.

On assure que l'autopsie du crâne faite par le Dr Gall, découvrit un cerveau d'une surface considérable, et très-riche en circonvolutions. Les discours prononcés sur sa tombe par ses disciples attestent l'enthousiasme qu'il avait fini par inspirer autour de lui. Il est qualifié « d'homme de génie » et de « grand homme. » On voit que, malgré les épreuves douloureuses et même humiliantes de sa vie, il avait fini par s'imposer. Il mourut avec la certitude de laisser un nom, et une grande trace dans l'histoire de son siècle : et les événements n'ont pas démenti ce pressentiment.

1. M. Duvergier, le dernier des amis survivants de Saint-Simon, vient de mourir à l'âge de 86 ans.

II

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE [1].

1803. *Lettre d'un habitant de Genève à ses contemporains*. Broch. in-12, 103 pages; sans lieu ni date, ni nom d'auteur. Cet ouvrage a été publié pour la première fois par Olinde Rodrigues en 1832 — sous la date 1802 — mais le Journal de la librairie donne 1803. (*Œuvres de Saint-Simon publiées par livraison*; 2 livraisons seulement ont paru). Olinde Rodrigues lui-même en 1826 n'en connaissait pas l'existence; mais l'authenticité est prouvée par une lettre autographe annexée à l'exemplaire envoyé au Premier consul et acheté par Lambert-Bey.

1807. *Correspondance avec M. de Redern.*

1. Cette notice est l'extrait de toutes les notices bibliographiques beaucoup plus détaillées, disséminées dans un grand nombre de volumes de la collection des *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*.

1807. *Introduction aux travaux scientifiques* du XIXe siècle. 1 volume, 178 pages.

1808. Le même, en 2 volumes : le premier, 384 pages; le deuxième, 137 pages; analysé par Olinde Rodrigues, dans le *Producteur* (F. 111, pages 86 à 109, 281 à 304), publié par Lemonnier (*Œuvres choisies*).

Lettres au bureau des Longitudes par livraisons. — 3 livraisons. La première comprend la *Vie de Saint-Simon par lui-même*, publiée plus tard par Olinde Rodrigues.

1809. Nouveau manuscrit sur *sa vie et ses travaux* jusqu'en 1808. — Publié dans la nouvelle édition (t. XV, page 88). Olinde Rodrigues a donné ce supplément avec des variantes. Il a dû avoir un autre manuscrit.

1810. *Esquisse d'une nouvelle encyclopédie ou introduction à la philosophie du XIXe siècle*, 8 pages in-4°. Publié dans la nouvelle édition (t. XV, page 89).

Nouvelle encyclopédie, par H. de Saint-Simon; première livraison servant de prospectus avec une épître dédiée à son neveu, Victor de Saint-Simon, désignée sous le nom de Lettre à son neveu (t. I, page 96).

— De cet ouvrage, composé de 28 pages, on ne donne qu'une page intéressante pour les idées religieuses de Saint-Simon (t. XV, page 106).

Histoire de l'homme. Premier brouillon, introduction 2e cahier; (l'écrit précise : fait le premier); in-4°, 57 pages. — Contient des idées astronomiques qu'il a depuis abandonnées, non réimprimé.

1811 et 1812. *Nouvelle correspondance* avec M. de

Redern. Contient des parties physiques intéressantes.

Nouvelle édition (t. XV, pages 105-137).

1813. *Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle*, publié pour la première fois par Enfantin en 1858, à la suite de son livre, *Science de l'homme*, et en 1859 par Charles Lemonnier (Œuvres choisies, t. II) sur une copie différente.

Envoyé en copie à plusieurs personnages savants ou puissants avec *lettres demandant des secours*, dont Olinde Rodrigues a publié un passage page XXXVIII de son édition, mais probablement modifié.

Cette lettre est donnée dans l'édition nouvelle, page 411, plus un *placet* à l'Empereur, plus une autre *lettre* aux ministres. Le *Mémoire sur la Science de l'homme* a été publié après coup dans la nouvelle édition, t. XL.

1813. *Mémoire sur l'Encyclopédie*. Le manuscrit n'a pas été retrouvé; Olinde Rodrigues paraît en avoir donné des extraits dans le *Producteur* (t. III, page 430), reproduits dans la nouvelle édition, page 147.

Octob. 1814. *Réorganisation de la société européenne*, par M. le comte de Saint-Simon et Augustin Thierry, son élève. 2e édition après censure (nouvelle édition sur la première édition, t. XV, page 153).

1814. *Lettre manuscrite à l'Empereur Alexandre*, donnée par Olinde Rodrigues à Mme Eliot.

1814. *Lettre sur l'établissement du parti de l'opposition*. Parut en 1815 dans le *Censeur européen* (t. III, pages 334-346). Il annonce un nouveau travail.

1815. *Prospectus d'une association des propriétaires*

de domaines nationaux (publié par le *Censeur*, t. IV, pages 10-31).

1815. Brochures politiques :

1° *Prospectus* d'un ouvrage intitulé *le Défenseur des propriétaires de biens nationaux*, par le comte de Saint-Simon et autres gens de lettres, 4 pages in-8°. — L'ouvrage n'a pas paru; extrait des prospectus dans le *Censeur européen*.

2° *Profession de foi des auteurs de l'ouvrage annoncé sous le titre de Défenseur des propriétaires de domaines nationaux*, au sujet de l'invasion du territoire par Napoléon Bonaparte, 8 pages in-8°.

3° *Profession de foi du comte de Saint-Simon au sujet de l'invasion du territoire français par Napoléon Bonaparte,* 15 mars. 4 pages in-8° (publié par Charles Lemonnier, Œuvres choisies).

4° *Opinion sur les mesures à prendre contre la coalition* de 1815 par Saint-Simon et Augustin Thierry, 47 pages in-8°; résumé dans le *Censeur* (t. VI, pages 322 et 323), publié par Lemonnier (Œuvres choisies, t. II, pages 335-361).

1816. *Quelques Idées soumises par M. de Saint-Simon à la société d'instruction primaire*, 14 pages in-8°.

1816 et 1817. *L'Industrie littéraire et scientifique liguée avec l'industrie commerciale et maritime;* trois parties : 1° *Finances*, par Saint-Aubin; 2° *Politique*, par Augustin Thierry; 3° *Finances*, par Saint-Aubin.

Réimprimé l'année suivante, au moins les 2 premières parties, avec un prospectus important publié dans le *Censeur européen* (t. II, pages 376-373).

— La 2e partie seulement, celle qui est écrite par Aug. Thierry, est reproduite dans la nouvelle édition, t. XVIII, p. 19.

L'*Industrie*. 2e volume. Les 105 premières pages de Saint Simon, plus des *Considérations préliminaires* à un travail intitulé *Les trois Époques* par M*** et une *Conclusion*. — Plus un travail de J.-H. Chaptal sur l'*Histoire du progrès de l'industrie*.

La nouvelle édition des Œuvres ne reproduit de ce volume que ce qui est de Saint-Simon, à savoir : *Déclaration de principes*, — *objet de l'entreprise*, XVIII, p. 128. *Lettres à un Américain* [1] (sauf les 3e, 4e et 5e).

Prospectus intitulé : *Opinion qui sera émise dans le 3e volume de l'Industrie*.

Le *Censeur européen* (t. III, page 193) donne l'analyse du volume 2 de l'Industrie.

Dans une lettre à l'auteur d'un article du *Constitutionnel*, il annonce le projet d'une *Morale du XIXe siècle*, qui n'a jamais paru.

1re *Circulaire*, 2e *Circulaire*, pour l'industrie.

1817. L'*Industrie*, 3e volume. 4 cahiers : les 3 premiers rédigés, disent les nouveaux éditeurs, par Auguste Comte ; le 4e cahier par Saint-Simon ; publié dans la nouvelle édition (t. XIX, page 13).

Un des morceaux contenus dans ce cahier (*moyen constitutionnel*, page 77) a été réimprimé par Olinde Rodrigues sous ce titre : *Vues sur la propriété et la*

1. Les *Lettres à un Américain*, d'après Ch. Dunoyer, ne seraient pas de Saint-Simon, mais d'un professeur de philosophie, nommé Magnien.

législation (1818), avec la préface, plus *une lettre importante* de Saint-Simon qui ne se trouve pas dans la nouvelle édition.

1818. *Naissance du Christianisme*, pages manuscrites publiées par Hubbart (pages 256 à 263) comme étant de 1824 — réimprimées par les nouveaux éditeurs comme de 1818 (XIX, p. 174).

1819. *La politique*, ouvrage qui devait paraître par livraisons, et qui forme à peu près 606 pages.

De cet ouvrage, il n'est donné, comme extraits, que 2 articles tirés à part par Saint-Simon (XIX, p. 195).

1° *Le parti national comparé au parti antinational*, 15 pages in-8°.

2° *Sur la querelle des abeilles et des frelons.*

La *Politique* finit en avril 1819 avec la 12e édition.

Considérations relatives à une pétition pour demander l'addition d'un article à la loi des finances, 10 pages in-8.

L'*Organisateur*. *Prospectus* et 2 livraisons : la première en 1819, la 2e en 1820. Réimprimés dans la nouvelle édition (XX, p. 4).

1821. *Du système industriel;* première partie : un volume, 311 pages, réimprimé, de 14 lettres publiées séparément, plus une *préface* de 20 pages et *une adresse aux philanthropes* publiées séparément; 46 p. in-8°.

Du système industriel, 2e partie, en 6 brochures différentes.

Chant des industriels, par Rouget de Lisle : la suite de la 5e brochure, et publié séparément.

1822. Il esquisse une 3e partie du système industriel.

— L'édition nouvelle ne donne que les 2 premières parties (t. XXI, XXII, XXIII) et encore pas la lettre à *MM. les ouvriers.*

1822. *Des Bourbons et des Stuarts*, 16 pages in-8° (saisi). Suite, adressée au Roi.

Du contrat social, 191.

Système industriel, 3e partie : 45 pages.

Catéchisme des industriels, 1er cahier, 66 pages in-8°.

1824. *Catéchisme des industriels*, 2e cahier.

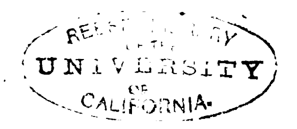
Catéchisme des industriels, 3e cahier par Auguste Comte, ou *Système de politique positive*, déjà publié dans le *Contrat social.*

Catéchisme, 4e cahier.

Les 4 cahiers *Catéchisme des Industriels* sont réimprimés dans l'édition nouvelle (XXXVII, XXXVIII, XXXIX).

Opinions philosophiques, littéraires et industrielles, par plusieurs auteurs. La moitié au moins est de Saint-Simon, publiée dans les Œuvres choisies de Lemonnier (édition nouvelle, XXXIX, p. 51).

Nouveau Christianisme, avec un avant-propos d'Olinde Rodrigues (XXIII, p. 99).



Coulommiers. — Typographie Albert PONSOT et P. BRODARD.





